Y.IV.I.

BIBLIOTECA VITT. EMANUELE
FONDO EBORENSE
31
7 A
15

Ad usum f. Petri
Aloysij Vimi
filij Conventus S. M. s. M.
de Urbe

MANVALE THOMISTARVM
SEV BREVIS THEOLOGIÆ CVRSVS,

Ingratiam, & commodum ſtudentium editus,

AB ADM. REV. PATRE

F. IO: BAPTISTA GONET

Biterrenſi, Ordinis FF. Prædicatorum, Prouinciæ Toloſanæ, ſtrictioris Obſeruantiæ, in Accademia Burdigalenſi Anteceſſore.

TOMVS TERTIVS.

Admodum Reuerendo Patri

F. DOMINICO MARIÆ SANTINO AB ÆXIO,

Ordinis Prædicatorum Sac: Theol: Magiſtro, ac Almi Conuentus S. Dominici de Bononia Priori.

BONONIÆ, M DC. LXXXI.

Typis Ioſephi Longi. *Superiorum Permiſſu.*

INDEX TOMI TERTII.

SEcunda Pars Manualis Thomiſtarum de Deo vt vltimo fine & medijs ad illum conducentibus. pag. 1
TRACTATVS I. De Beatitudine. 3
CAP. I. De vltimo fine hominis in communi. ibid.
§. I. *Quæ actiones hominis ſint propter finem ſeu effectus finis?* 4
§. II. *Vtrum quæcumque vult homo velit propter vltimum finem formalem, ſeu propter beatitudinem in communi?* 10
§. III. *Vtrum voluntas poſſit ſimul intendere plures fines vltimos totales & adæquatos.* pag. 13
CAP. II. De Beatitudine obiectiua. 18
CAP. III. De eſſentia beatitudinis formalis. pag. 26
§. I. *Præmittenda ad reſolutionem huius celeberrimæ quæſtionis.* ibid.
§. II. *Beatitudo formalis, non in pluribus, ſed in vno dumtaxat actu conſiſtit eſſentialiter.*

VITTORIO EMANUELE BIBLIOTECA IN ROMA

ter, ille verò nec eſt amor, nec fruitio, ſeu delectatio, ſed clara Dei viſio. 32
§. III. Præcipuæ obiectiones ſoluuntur. 44
CAP. IV. De proprietatibus beatitudinis formalis. 52
§. I. Prima proprietas beatitudinis formalis, felix amandi neceſſitas. 53
§. II. Secunda proprietas beatitudinis formalis ſummum gaudium, ſumma delectatio, pag. 57
§. III. Tertia beatitudinis formalis proprietas, felix impotentia peccandi, orta ex clara Dei viſione & amore beatifico. 61
§. IV. Quarta beatitudinis formalis proprietas, eius perpetuitas ſeu inamiſſibilitas. 68
CAP. V. De dotibus & aureolis beatorum. pag. 75
§. I. Dotes animæ beatæ. ibid.
§. II. Dotes corporis glorioſi. 78
§. III. Aureolæ beatorum. 84
TRACTATVS II. De voluntario & inuoluntario. 87
CAP. I. De voluntario. 88
§. I. Definitio voluntarÿ eiuſque diuiſio. ib.
§. II. Vtrum omiſſio vt ſit voluntaria requirat debitum non omittendi? 91
CAP. II. De Inuoluntario. 95
CAP. III. De Mixto ex voluntario & inuoluntario. 102
§. I. An & quomodo ex metu facta ſint mixta ex voluntario & inuoluntario. ibid.
§. II. Vtrum concupiſcentia ſeu paſſio vehemens cauſet inuoluntarium ſecundum quid ſicut metus? 107
§. III. Vtrum ignorantia cauſet inuoluntarium?

rium? 109
CAP. IV. De voluntario libero. 112
§. I. *Libertas indifferentiæ conuenit homini non ſolum in ſtatu naturæ integræ, ſeu in creatione ſua, ſed etiam poſt Adæ lapſum & in ſtatu naturæ corruptæ.* 113
§. II. *Ad humanorum actuum moralitatem, ſeu ad meritum & demeritum, non ſufficit libertas à coactione, ſed requiritur libertas indifferentiæ.* 115
§. III. *Indifferentia contradictionis ſeu poteſtas ad agendum, vel non agendum eſt de eſſentia libertatis, ſecus verò indifferentia contrarietatis ad bonum & malum.* 120
§. IV. *Non eſt de ratione agentis liberi vt poſitis omnibus natura & cauſalitate ad agendum prærequiſitis poſſit non agere in ſenſu compoſito.* 132
TRACTATVS III. De actibus humanis. pag. 141
CAP. I. De ſimplici volitione finis. 142
CAP. II. De Motiuo voluntatis. 145
§. I. *Reſoluitur prima difficultas.* 145
§. II. *Altera difficultas expeditur.* 153
§. III. *Reſolutio tertiæ difficultatis.* 157
CAP. III. De fruitione. 169
CAP. IV. De intentione. 171
CAP. V. De conſilio & conſenſu. 174
CAP. VI. De electione mediorum. 178
CAP. VII. De vſu. 186
CAP. VIII. De Imperio. 189
§. I. *Datur in homine actus imperij reſpectu ſui ipſius ſuarumque operationum.* ibid.
§. II. *Imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectus, præſupponit tamen neceſſario actum*

voluntatis. 195
CAP. IX. De Moralitate actuum humanorum in communi. 201
CAP. X. De ſpeciebus moralitatis. 203
CAP. XI. De principiis moralitatis actuum humanorum. 212
§. I. *Prima & ſpecifica moralitas actuum humanorum ſumitur ex obiectio.* *ibid.*
§. II. *Actus humani aliquam bonitatem vel malitiam deſumunt à circunſtantijs.* 216
§. III. *Actus humani deſumunt etiam bonitatem vel malitiam à fine extrinſeco operantis, diſtinctam ab ea quam habent ex obiecto & fine extrinſeco operis.* 218
CAP. XII. An poſſit idem actus ſimul & eodem tempore, diuerſas ſpecies moralitatis habere, & eſſe bonus ex obiecto & malus ex fine, vel è contra malus ex obiecto & bonus ex fine? 223
CAP. XIII. De indifferentia actuum humanorum ad bonitatem vel malitiam moralem. 235
Duo corollaria quæ obſeruentur digniſſima. pag. 242
CAP. XIV. Actus exterior non addit bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam ſupra interiorem, ſed gaudet tantùm bonitate vel malitia extrinſeca. ab actu voluntatis imperante deſumpta. 245
CAP. XV. De prima regula bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum ſcilicet lege æterna, ſeu voluntate diuina. 249
CAP. XVI. De altera regula bonitatis & malitiæ actuum humanorum, nimirum conſcientia. 253

Sol-

Soluuntur obiectiones. 274
TRACTATVS IV. De virtutibus in communi. 290
CAP. I. De natura virtutis. 291
CAP. II. De ſubiecto virtutum. 295
§. I. *Reſolutio primæ difficultatis.* 296
§. II. *Reſolutio ſecundæ difficultatis.* 300
CAP. III. Traditur multiplex diuiſio virtutum. 305
CAP. IV. De virtutibus moralibus infuſis. pag. 307
CAP. V. Duæ præcipuæ proprietates virtutum moralium, mediocritas & connexio. pag. 312
CAP. IV. An virtutes morales acquiſitæ poſſint eſſe ſine charitate, & an ſine illa veram rationem virtutis habeant? 319
Soluuntur obiectiones. 325
CAP. VII. De Donis Spiritus Sancti. 331
TRACTATVS V. De Peccatis. 335
CAP. I. De natura peccati in genere. 336
CAP. II. Peccatorum multiplex diuiſio. 339
CAP. III. Comparatio peccatorum ad inuicem. 342
CAP. IV. De ſubiecto peccatorum. 354
CAP. V. De cauſis internis peccati. 362
§. I. *An & quæ ignorantia ſit cauſa peccati & quænam ab illo excuſet?* 363
§. II. *Soluuntur obiectiones.* 373
§. III. *Nullum nunquam contingit in voluntate peccatum, abſque præuio intellectus deffectu.* 378
CAP. VI. De peccato originali. 382
§. I. *Exiſtentia peccati originalis contra Pelagianos defenditur.* ibid.

§. II.

§. II. *Soluitur aliud argumentum difficile, & explicatur quomodo peccatum originale voluntarium ſit.* 387
§. III. *Quomodo peccatum Originale per generationem in poſteros Adæ traducatur?* 393
§. IV. *Corollaria præcedentis doctrinæ.* 397
§. V. *Peccatum Originale formaliter & eſſentialiter conſiſtit in priuatione iuſtitiæ originalis, quantum ad primum eius effectum, vt eſt voluntaria nobis voluntate Adami. pag.* 400
§. VI. *Corollaria præcedentis doctrinæ.* 406
§. VII. *Paruuli cum originali decedentes carebunt quidem viſione beata, ſed nullam pœnam ſenſus patientur; imo nec vllam ex pœna damni triſtitiam: non erunt tamen beati beatitudine naturali.* 413
CAP. VII. De Peccato habituali perſonali. pag. 427
CAP. VIII. De peccato commiſſionis. 438
§. I. *Peccatum commiſſionis in ratione mali moralis non conſtituitur per priuationem, ſed per aliquid poſitiuum.* ibid.
§. II. *Soluuntur obiectiones.* 443
CAP. IX. De peccato ommiſſionis. 453
§. I. *Non poteſt dari omiſſio culpabilis ſine actu præcedente, aut comitante, qui ſit cauſa vel occaſio ommittendi.* ibid.
§. II. *Aliæ difficultates circa peccatum omiſſionis breuiter reſoluuntur.* 460
CAP. X. De Peccato mortali & veniali. 467
§. I. *Præcipua inter peccatum mortale & veniale diſcrimina.* 468
§. II. *Qui mortaliter peccat, vltimum finem in creatura, virtualiter ſaltem & interpretati-*

ſatiuè conſtituit. 477

§. III. *Quem finem vltimum actu intendat ille qui venialiter peccat.* 481

§. IV. *Peccatum mortale, in ratione offenſæ, continet malitiam & grauitatem in eſſe moris ſimpliciter infinitam.* 485

§. V. *Vtrum peccatum mortale per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducat?* 495

§. VI. *Peccatum veniale in damnato, ſi non ſit remiſſum quoad culpam in hac vita, per accidens punitur in inferno pœna æterna; ſecùs verò ſi in hac vita quoad culpam dimiſſum fuerit, ſed non quoad pœnam.* 500

§. VII. *Impoſſibile eſt peccatum veniale eſſe in aliquo cum ſolo originali.* 503

FINIS.

Vid.

Vid. D. Fulgentius Orighetus Cler. Reg. S. Pauli, & in Metropol. Bonon. Eccleſ. Pœnitentiarius pro Eminentiſs. ac Reuerendiſs. D. D. Hieronymo Boncompagno, Archiep. Bonon. & Principe.

Imprimatur

Fr. Thomas Raineri de Forliuio Vicarius Generalis S.Officij Bononiæ.

SA-

SECVNDA PARS
MANVALIS
THOMISTARVM.
DE DEO
Vt vltimo Fine, & Medijs ad illum Conducentibus.

PRÆFATIO.

DIONYSIVS *cap.* 4. *libri de diuinis nominibus ſapienter docet, Dei amorem, motum efficere orbicularem, ſeu circulum admirabilem, dum extra ſe ſuam effundit beneficentiam n res creatas, noſque ſuæ bonitatis illecebris ſuauiſſimè pellicit & trahit ad ſeipſum, qui eſt rerum omnium principium & fi-*

& finis ; vt ab ipſo egreſſi per creationem, ad ipſum regrediamur per beatitudinem, quam idcirco Picus Mirandulanus definit reditum creaturæ intellectualis ad ſuum principium. Vnde poſtquam D. Thomas prima parte ſuæ ſummæ, Deum vt in ſe vnum & trinum, rerumque omnium creatarum principium conſiderauit, mox illum vt finem vltimum creaturæ rationalis contemplatur, & tractat de beatitudine, & medijs ad eius aſſecutionem conducentibus, nimirum de actibus humanis, de virtutibus ac donis in communi, de vitijs, & peccatis illis oppoſitis (cùm eadem ſit contrariorum ſcientia) de legibus, de gratia, & virtutibus in particulari, tum Theologicis, tum moralibus. De quibus etiam in hac ſecunda parte noſtri Manualis, ea qua poterimus breuitate & perſpicuitate diſſeremus tractatibus ſequentibus.

TRA-

TRACTATVS I.
DE
BEATITVDINE.

PRIVSQVAM de beatitudine, quæ eſt verus & vltimus hominis finis, diſputemus, aliqua de vltimo fine in communi præmittenda eſſe cenſuimus.

CAPVT I.

De vltimo fine hominis in communi.

MVlta de fine in communi, quæ in Philoſophia pertractari ſolent, hic prætermittimus, vt ad vtiliora progrediamur, & tres difficultates de fine vltimo reſoluemus.

§. I.

Quæ actiones hominis ſint propter finem, ſeu effectus finis?

NOtandum primò, actiones quæ ab homine procedunt eſſe duplicis generis, quædam dicuntur *actiones hominis*, aliæ appellantur *actiones humanæ*. Priores ſunt quæ ab homine producuntur, ſed tamen ipſi cum a lijs ratione carentibus communes ſunt. Poſteriores verò vocantur illæ quæ ſunt propriæ hominis, inquantum eſt homo, ſeu quæ conueniunt homini, inquantum differt à brutis: dupliciter autem homo differt à brutis in operando, primò quantùm ad ſubſtantiam operis, quia nimirum elicit operationes immateriales & intellectuales, quarum bruta capacia non ſunt; ſecundò quantùm ad modum operandi, quia nempe mouet ſe non ſolum phyſicè & vitaliter, ſicut bruta, ſed etiam moraliter, agendo cum indifferentia, libertate, & dominio ſupra ſuos actos. Vnde duplici modo actiones ab homine procedentes poſſunt dici humanæ, videlicet quantùm ad ſubſtantiam, & quantùm ad modum. Primo modo omnes operationes procedentes à gradu intellectiuo, etiam quæ præueniunt omnem deliberationem rationis, dicuntur humanæ, ſecundo modo ſolæ actiones liberæ, ſeu deliberatæ. Ex quo intelliges, quadruplicis generis actiones in homine poſſe diſtingui. Quædam nec quoad ſubſtantiam nec quoad modum operandi humanæ ſunt, ſed purè bruta les & animales,

vt actiones corporeæ, quæ non procedunt ex deliberatione rationis. Aliæ ſunt humanæ quoad ſubſtantiam, ſed non quoad modum, cuiuſmodi ſunt omnes intellectiones, & volitiones neceſſariæ. Aliæ è contra ſunt humanæ quoad modum, non quoad ſubſtantiam, vt actus comedendi, & bibendi, aliæq; actiones corporeæ, quæ fiunt cum deliberatione & imperio rationis. Aliæ denique quoad ſubſtantiam & modum humanæ ſunt, vt omnes intellectiones aut volitiones liberæ.

Notandum ſecundò, plures eſſe actus a voluntate elicitos, quorum aliqui verſantur circa finem obtinendum, vt ſimplex volitio, & intentio; alij circa finem iam obtentum, vt fruitio; alij circa media ad finem conducentia; vt electio, & vſus. De iſtis nulla eſt difficultas vel controuerſia inter Theologos, manifeſtum enim eſt, illos eſſe propter finem ſeu effectus finis, cùm voluntas eligat media, & illis vtatur, vt finem conſequatur; ſed ſolùm de duobus prioribus, qui circa finem obtinendum, vel iam obtentum verſantur. Vnde.

Dico primò, actus quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, vt ſimplex volitio; & intentio, ſunt effectus finis. Ità communiter docent Theologi contra Vaſquez, & Lorcam, qui docent finem ſolùm exercere ſuam cauſalitatem reſpectu illorum actuum qui verſantur circa media, non verò reſpectu illorum qui reſpiciunt finem.

Probatur primò concluſio ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 2. vbi ſic ait: *influere cauſæ efficientis eſt agere, ita influere cauſæ finalis*

eſt appeti ſeu deſiderari. Quibus verbis apertè docet, cauſalitatem finis conſiſtere in hoc, quod appetatur ſeu deſideretur, ſiue in hoc, quod ad ſui amorem moueat & alliciat appetitum: Atqui bonitas finis non ſolùm mouet & allicit voluntatem ad electionem & vſum mediorum, ſed etiam ad ſui amorem & deſiderium: Ergo non ſolùm electio & vſus mediorum, ſed etiam amor ſeu volitio finis eſt effectus illius.

Probatur ſecundò: Amor ſeu ſimplex volitio finis (idem cum proportione de intentione dicendum) eſt actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo eſt verè & propriè propter finem. Probatur conſequentia, omne enim quod terminat cauſalitatem cauſæ efficientis, debet etiam terminare cauſalitatem finis, cùm finis ſit prima omnium cauſarum, & agens intellectuale non agat, niſi motum à fine.

Dico ſecundò, actum delectationis & quietis in fine iam adepto, qui fruitio appellatur, non eſſe propriè propter finem.

Probatùr primò ex D. Thoma hic qu. 2. art. 6. ad 1. vbi docet delectationem non eſſe propter aliud, tanquam propter cauſam finalem, ſed tanquam propter formalem, ſeu obiectiuam. Vbi non loquitur de delectatione obiectiua, quæ non ponit in numero cum fine, vt quidam interpretantur, ſed de formali, cùm de ea loquatur, quæ eſt quietatio appetitus in bono.

Ratio etiam ſuffragatur, cùm enim delectatio ſeu quies naturaliter ſequatur ad poſſeſſionem finis, & ſit veluti corollarium & com-

ple-

plementum illius, non ponit in numero cum fine: Ergo ſicut finis non eſt propter finem, neque effectus eius, ita nec delectatio ſeu fruitio. Vnde illa non eſt rigoroſè actus humanus, ſed meta & complementum actuum humanorum. Idem dicendum de amore beatifico, cùm ille non ſit in libera hominis poteſtate, nec homo ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ad illum ſe moueat, & applicet, ſed ſpecialiter moueatur & applicetur à Deo, Quare non tam actus humanus, quàm omnium actuum humanorum fructus & corona dici debet.

Obijcies primò contra primam concluſionem: Fieri propter finem eſt fieri ex amore finis, cùm ſit primus amor finis: Ergo non fit propter finem, nec per conſequens eſt finis effectus

Reſpondeo cùm Carmelitis Salmanticenſibus, quod ſicut cùm dicitur accidentia operari in virtute ſubſtantiæ, v. g. calorem in virtute ignis, hoc reddit conſtructionem intranſitiuam, vt loquitur Caietanus, quia non eſt ſenſus quod agant per ſuperadditam aliquam virtutem, a ſubſtantia dimanantem, & in ipſa accidentia tranſeuntem, ſed quod agant per ſeipſa, vt ſunt virtutes à ſubſtantia dimanantes; illique ſubordinatæ. Ita ſimiliter, cùm dicitur primam volitionem fieri ex amore finis, id debet intelligi intranſitiuè, quia illa volitio eſt ipſe amor finis, non verò tranſitiuè, ita quod ſupponat alium amorem.

Obijcies ſecundò: Soli actus humani ſunt propter finem: Sed ſimplex volitio, & intentio finis, non ſunt actus humani: Ergo

non ſunt propter finem. Minor probatur: *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*, vt ait S. Doctor hic artic. 1. Sed ſimplex volitio & intentio finis, non ſunt ex deliberatione rationis; ſicut enim conſultatio non eſt de fine, ſed de medijs, ita nec deliberatio: Ergo ſimplex volitio & intentio finis non ſunt propriè actus humani.

Reſpondeo, permiſſa maiori, negando minorem, & ad eius probationem dico cum Conrado; quod deliberatio dupliciter vſurpari ſolet, nempe vel propriè & ſtrictè, pro ea quæ ad electionem mediorum requiritur, & præſupponit intentionem finis: vel largè & communiter, pro ea ſcilicet quæ requiritur ad operandum bene vel male moraliter, ad quam ſufficit facultas ad diſcernendum inter bonum & malum. Et de hac intelligi debet D. Thomas dum ait quod illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt, non verò de prima.

Addo quod, actus etiam indeliberati & neceſſarij voluntatis, vel intellectus, poſſunt aliquo modo dici humani, non quidem ſimpliciter & abſolutè, ſed ſecundùm quid, nempè cauſaliter, & initiatiuè; quia quamuis non ſint actus deliberati, ſunt tamen principium & initium deliberationis. Sicut motus cordis eſt initiatiuè vitalis, non conſummatiuè; quia licet in eo animal nondum perfectè ſe moueat, eſt tamen initium vitæ, ſeu actionum, in quibus animal ſe mouet.

Obijcies tertiò contra ſecundam concluſionem: D. Thomas hic artic. 1. ait quod omnes

actio-

actiones humanæ ſunt propter finem: Sed fruitio ſeu delectatio de fine adepto eſt actio humana: Ergo eſt propter finem.

Reſpondeo primò negando minorem, vt enim ſupra dicebamus, fruitio non eſt rigorosè actus humanus, ſed meta & complementum actuum humanorum.

Reſpondeo ſecundò, D. Thomam intelligendum eſſe de actionibus humanis quæ diſtinguuntur à fine, & ponunt in numero cum illo: fruitio autem ſeu delectatio, aut quies in fine iam adepto, non ponit in numero cum fine, ſed eſt veluti eius complementum & corollarium: vnde ſicut finis non eſt propter finem, ita nec actus fruitionis, delectationis, aut quietis in fine iam adepto.

Dices, Omne quod habet cauſam efficientem, habet etiam cauſam finalem, cùm efficiens non agat niſi motum à fine: Sed fruitio eſt actus voluntatis, ab illa efficienter productus: Ergo habet cauſam finalem, ſubindeque eſt propter finem.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: Omne quod habet cauſam efficientem, habet cauſam finalem, ſi non ſit ipſe finis, concedo. Si ſit ipſe finis, nego. Finis enim vt finis non habet cauſam finalem: v. g. ſi aliquis poneret rationem vltimi finis in contemplatione, ille actus haberet cauſam efficientem, ſed non finalem, quia eſſet ipſe finis.

Inſtabis, Voluntas delectatur de fine adepto, propter ipſum: Ergo delectatio voluntatis quieſcentis in fine eſt propter finem.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Si ly *propter* dicat cauſam formalem concedo. Si di-

dicat cauſam finalem, nego. Solutio eſt D. Thomæ loco ſupra laudato.

§. II.

Vtrum quæcumque vult homo, velit propter vltimum finem formalem, ſeu propter beatitudinem in communi?

DIco primò, in omnibus quæ homo vult & operatur, non intendit formaliter vltimum finem formalem ſeu generalem, hoc eſt beatitudinem in communi, bene tamen interpretatiuè, & virtualiter.

Prima pars patet, experientia enim conſtat, quod intellectu non cogitante formaliter de beatitudine, ſæpe voluntas operatur, & amat bona particularia. Secunda verò ſic oſtenditur: Tunc homo cenſetur interpretatiuè velle aliquid, quando appetit aliquid quod ex natura ſua ordinatur ad illud, quamuis tunc de eo non cogitet: v. g. qui dat eleemoſynam propter honeſtatem miſericordiæ, nihil de Deo vel de beatitudine cogitans, cenſetur operari interpretatiuè propter Deum, & propter beatitudinem, quia ipſum bonum honeſtum quod expreſſè intenditur, ex natura ſua refertur in Deum, & eſt medium quo tendimus in beatitudinem: Sed bonum particulare ex natura ſua ordinatur ad vltimum finem formalem, & ad beatitudinem in communi, cùm ſit veluti quædam eius inchoatio & participatio: Ergo quando homo bona particularia appetit, vult interpretatiuè vltimum finem formalem, ſeu beatitudinem in communi,

ni,

ni. Hinc SS. Patres & Philoſophi ſæpe dicunt, omnia quæ appetit homo, appetere vt felix & beatus ſit. Quod adeò verum eſt, vt D. Auguſtinus tractat. de Epicureis, & Stoicis cap. 3. dicat: *Qui malus eſt, malus non eſſet, niſi inde ſe beatum eſſe ſperaret.* Et ſer. 1. in Pſal. 118. *Beatum eſſe* (inquit) *tam magnum eſt bonum, vt hoc & boni velint & mali. Nec mirum quod boni propterea ſint boni: ſed illud eſt mirum, quod etiam mali propterea ſunt mali, vt ſint beati; nam quiſque libidinibus deditus vt luxuria, ſtupriſque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quærit.*

Tertia verò pars quæ aſſerit, hominem in omnibus quæ vult & operatur intendere beatitudinem, non ſolùm interpretatiuè, ſed etiam virtualiter, ſic probatur. Ex volitione finis vltimi in communi, ſeu beatitudinis, relinquitur in voluntate virtus ad appetendum finem proximum, & bona particularia: Ergo ea virtualiter appetit propter vltimum finem. Conſequentia patet, Antecedens verò docetur expreſsè à D. Thoma hic artic. 6. ad 3. vbi ait, quod *virtus primæ intentionis quæ eſt reſpectu vltimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuſque rei, etiam ſi de vltimo fine actu non cogitetur.* Et in 4. diſt. 49. qu. 1. art. 3. quæſtiunc. 4. ad 6. *Deſiderium beatitudinis* (inquit) *virtute eſt in omnibus deſiderÿs, ſicut cauſa in effectu.* Ratio etiam id ſuadet: cùm enim intentio vltimi finis in communi, ſeu beatitudinis, ſit volitio finis generalis, eius influxus debet, virtualiter ſaltem, ſe extendere ad omnes volitiones ſecundarias; ſicut in-

 flu-

fluxus primæ & vniuerſaliſſimæ cauſæ efficientis, ad omnes in vniuerſum effectus ſe extendit; influxus enim finis generalis, non minus debet ſe extendere, quam influxus cauſæ efficientis vniuerſalis.

Dices, ex hoc ſequi nullum dari actum otioſum: Nam actus otioſus ille dicitur, qui caret fine, ſeu qui ad nullum finem ordinatur: At ſi omnis actio humana reſpiciat beatitudinem in communi, nulla erit quæ careat fine, ſeu quæ ad aliquem finem non ordinetur: Ergo nulla erit otioſa.

Sed nego ſequelam, & ad eius probationem dico, actum humanum non dici otioſum ex eo quod non ordinetur ad vltimum finem formaliter, ſiue ad beatitudinem in communi, ſed ex eo quod careat fine aliquo particulari & intermedio, ab operante præſtituto.

Dico ſecundò: Homo in omni operatione humana agit, ſaltem virtualiter, propter aliquem finem vltimum materialem, ſeu in particulari, verum, vel apparentem. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ, & ſequitur euidenter ex dictis concluſione præcedenti; cùm enim intentio ſit appetitus efficax finis, & illum vt futurum & obtinendum reſpiciat, non poteſt ferri in rem communem, vt omnino abſtractam à ſubiecto, ſed ſolùm in rem communem, vt in ſubiecto in quo re vera poteſt exiſtere, vel exiſtimatur poſſe exiſtere: Ergo quotieſcumque homo intendit finem vltimum formaliter, ſeu bonum vt ſic, & beatitudinem in communi, de facto vult aliquem finem vltimum in particulari, applicando talem rationem boni vt ſic, ſeu beatitudinis in com-

muni, alicui rei in particulari, hoc eſt Deo, vel creaturæ, bono honeſto, vel vtili, aut delectabili; licet per affectum inefficacem & ſimplicis complacentiæ, poſſit ferri circa rationem boni vt ſic, & beatitudinem in communi abſtractam ab omni ſubiecto.

§. III.

Vtrum voluntas poſſit ſimul intendere plures fines vltimos totales & adæquatos?

DIco primò, voluntas non poteſt efficaciter appetere duos vltimos fines totales & adæquatos. Ita D. Thomas hic art. 5. & Thologi communiter.

Probatur primò ratione quam habet in argumento, *ſed contra:* Vltimus finis adæquatus & totalis habet totaliter dominari voluntati: Sed implicat dúos eſſe fines qui totaliter voluntati dominentur, & quibus totaliter voluntas ſubijciatur & ſeruiat, iuxta illud Chriſti Matth. 7. *Nemo poteſt duobus dominis ſeruire:* Ergo repugnat dari plures vltimos fines totales & adæquatos.

Probaur ſecundò alia ratione quam habet in corpore eiuſdem articuli: De ratione vltimi finis ſimpliciter eſt eſſe bonum perfectum, & ſatiatiuum totius appetitus hominis: At ſi eſſent duo vltimi fines ſimpliciter: neuter eſſet bonum perfectum, quia vni deficeret quod alter haberet; neuter etiam totum hominis appetitum ſatiaret, extra quemlibet enim aliud quippiam appeteret: Ergo repugnat dari duos vltimos fines ſimpliciter.

Pro-

Probatur tertiò: De ratione vltimi finis ſimpliciter eſt quod omnia ordinentur ad ipſum, ipſe verò ad aliud non ordinetur: Sed repugnat dari duo bona huiuſmodi, nam vel vnum ordinaretur ad aliud, vel non? Si ordinaretur, iam eſſet bonum ſubordinatum, non vltimus finis. Si non ordinaretur ad aliud, iſtud iam non eſſet finis vltimus, vtpote non ſubijciens omnia ſuæ ordinationi: Ergo repugnat duplex vltimus finis ſimpliciter. Vnde Gentiles qui plures Deos confingebant, rationem primæ cauſæ: & vltimis finis inter eos diuidebant, & vnũ pro vno bono largiendo, alium pro alijs colebant: v. g. Martem pro re militari, Apollinem pro ſcientia, Venerem pro generatione, Cererem pro terræ fœcunditate, vnũmquè ex illis Dijs pro arbitratu ſuo alteri ſubijciebant & ſubordinabant. Hinc Tertullianus in Apologetico; Romanorum ſuperſtionem in eligendis Dij deridens, belliſſimè ait: *Apud vos de humano arbitratu diuinitas penſitatur: niſi homini Deus placuerit, Deus non erit; homo iam Deo propitius eſſe debebit.*

Dico ſecundò, poteſt aliquis tendere in duos vltimos fines adæquatos, ſi tendat in vnum efficaciter & abſolutè, in alium verò inefficaciter & ſecundùm quid. Ita docent Martinez, Ildephonſus, & alij ex noſtris Thomiſtis, & probant duplici exemplo, Primum eſt, quando quis exiſtens in peccato mortali facit opus moraliter bonum, v. g. dat eleemoſynam pauperi ex motiuo miſericordiæ, per talem actum tendit in Deum velut in vltimum finem; quia cùm eleemoſyna rite facta, & quod-

& quodlibet bonum morale, deriuetur à Deo, vt naturæ ac boni honeſti Authore, ex natura ſua tendit, & facit tendere hominem in Deum, vt in vltimum finem naturalem; ineſficaciter tamen, & ſecundùm quid, cùm per talem actionem non deſerat creaturam, ſeu bonum proprium, & priuatum, ad quod tanquam ad finem vltimum per peccatum mortale conuerſus eſt. Alterum exemplum eſt, quando quis exiſtens in gratia; peccat venialiter; per peccatum enim veniale tendit in creaturam tanquam in finem vltimum, ineſficaciter tamen, quia talis tendentia in creaturam, non ſufficit vt illum auertat à Deo, quem reſpicit vt finem vltimum, per charitatem: Ergo tunc habet duos vltimos fines, vnum ineſficaciter, alium efficaciter volitum.

Nec verum eſt quod ait Author Theologiæ mentis & cordis, nempe finem vltimum peccatoris bene agentis, & iuſti venialiter peccantis, eſſe beatitudinem in communi, quam in omni actu inceſſanter inquirimus. Cùm enim appetitus hominis ſemper tendat in bonum, & illud importet exiſtentiam, vel ſaltem ordinem ad illam, non poteſt efficaciter ferri in rem communem, vt omnino abſtractam à ſubiecto, ſed ſolùm in rem communem, vt in ſubiecto, in quo re vera poteſt exiſtere, vel exiſtimatur poſſe exiſtere. Vnde quotieſcumque homo intendit finem vltimum formalem, ſeu beatitudinem in communi, vult aliquem finem vltimum in particulari, applicando talem rationem felicitatis ſeu vltimi finis, alicui rei, ſeu aliquibus rebus, hoc eſt Deo, vel creaturæ, bono honeſto, vtili,

vel

vel delectabili, vt §. præcedenti oſtendimus.

Obijcies primò contra primam concluſionem: Homo mortaliter peccans, conſtituit vltimum finem in creatura, vt communiter docent Theologi contra Adrianum: Sed homo poteſt diuerſa peccata mortalia, etiam diſparate ſe habentia, committere, puta fornicationem, furtum, ſuperbiam, ſubindeque diuerſas creaturas inordinatè diligere: Ergo poteſt habere plures vltimos fines ſimpliciter.

Reſpondeo finem vltimum peccantis mortaliter, eſſe ipſummet peccatorem, aut bonum proprium & priuatum ipſius, ad quod omnia quæ vult ordinat; illam verò creaturam propter quam peccat mortaliter, eſſe dumtaxat finem proximum ad quem tendit, & à quo eius actus ſpecificatur, vnde licet illa poſſit eſſe multiplex, non tamen propterea poteſt habere plures vltimos fines ſimpliciter. Solutio eſt D. Thomæ in 4. diſt. 42. qu. art. 1. vbi ſic ait: *Finis vltimus in amore commutabilium bonorum eſt ipſe homo, propter quem omnia alia quærit, & ideò ſi radix peccati accipiatur ex parte ipſius peccantis, erit vna; ſi autem ſumatur ex parte eorum quæ propter ſeipſum peccans quærit erunt plures*. Sed de hoc fuſiùs in Tractatu de peccatis.

Obijcies ſecundò contra ſecundam concluſionem: De ratione vltimi finis eſt quod ſit ſummum bonum, ſatians appetitum, & quod ad illum omnia alia ordinentur: Ergo implicat quod dentur duo vltimi fines, quamuis vnus appetatur inefficaciter. Conſequentia patet, quia ſi vnus continet omnem appetibilitatem, non relinquit in alio aliquid appetendum.

dum, & ſi omnia debent ordinari ad vnum, alius etiam ad ipſum ordinatur, & ſic non poteſt eſſe finis vltimus, vt ſupra arguebamus.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo conſequens: implicat quod dentur duo vltimi fines, in re exiſtentes, concedo. In apprehenſione hominis, nego. Itaque exiſtentiæ vltimi finis repugnat exiſtentia alterius vltimi: quia hoc eſſet deſtruere eſſentiam vltimi finis, de cuius ratione eſt, quod ſit ſummum bonum, ſatians appetitum, & quod ad illum omnia alia ordinentur. Apprhenſioni autem vltimi finis, non repugnat apprehenſio alterius vltimi imperfecti, quia apprehenſio non adeò efficax eſt, vt imperfectam contrariam ſecum non compatiatur; præſertim quando illæ cognitiones ſunt in diuerſo genere, & vna eſt practica, & alia purè ſpeculatiua, vt contingit in propoſito: nam peccans mortaliter, practicè iudicat vltimum finem eſſe bonum commutabilem, & ſpeculatiuè eſſe Deum. Ex quo intelliges rationem a priori, cur homo non poſſit habere duos vltimos fines efficaciter volitos; bene tamen, ſi vnus appetatur efficaciter, & alius inefficaciter; quia nimirum duæ volitiones efficaces, requirunt duo iudicia practica de appetibilitate vtriuſque finis, quæ ſunt incompoſſibilis; ad duas autem volitiones, quarum vna ſit efficax, & altera inefficax, ſufficiunt duo iudicia, quorum vnum ſit practicum, & alterum ſpeculatiuum, quæ nullam habet inter ſe incompoſſibilitatem & repugnantiam.

CAPVT II.

De Beatitudine obiectiua.

MAnifeſtum eſt beatitudinem noſtram obiectiuam; in nullo bono creato, ſed in ſolo Deo conſiſtere. Tum quia vltimus finis & primum principium ſibi inuicem correſpondent: Atqui eſſe primum principium ſoli Deo competit: Ergo & eſſe vltimum finem. Vnde in Apocalipſi dicitur Alpha & Omega, principium & finis, Tum etiam, quia beatitudo obiectiua eſt bonum perfectè ſatiatiuum hominis, ſubindeque vtriuſque potentiæ in anima eius exiſtentis, intellectus ſcilicet & voluntatis: At ſolus Deus poteſt intellectum hominis ſatiare, quantùm ad cognitionem veri; & volontatem eius, quantùm ad fruitionem boni: Ergo in illo ſolo beatitudo noſtra obiectiua conſiſtit. Maior conſtat, Minor etiam, quantùm ad vtramque partem, manifeſta eſt; nam obiectum intellectus eſt vniuerſale verum, & obiectum voluntatis vniuerſale bonum: Verum autem & bonum vniuerſale in ſolo Deo reperitur, non verò in aliqua creatura, quæ habeat ſolùm veritatem & bonitatem participatam, & ordinatam ad ipſum Deum, qui eſt fons totius veritatis & bonitatis: Ergo ille ſolus poteſt appetitum hominis ſatiare, quantùm ad cognitionem veri, & fruitionem boni. Vnde Auguſtinus lib. de moribus Eccleſiæ cap 8. *Bonorum ſumma nobis Deus eſt, nobis ſummum bonum; nec infra remanendum nobis eſt, nec vltra quærendum;* al-

alterum enim periculoſum, alterum nullum eſt.

Eadem veritas magis declarari & illuſtrari poteſt, diſcurrendo per ſingula bona creata, quæ ſunt triplicis generis, nimirum bona animæ, quæ ſunt virtutes & ſcientiæ; bona corporis, quæ ſunt valetudo, robur, pulchritudo, voluptas; & bona fortunæ, quæ ſunt diuitiæ, honores, dignitates, & ſimilia, & demonſtrando in nullo ex illis bonis, beatitudinem noſtram poſſe conſiſtere. In primis ergo incipiendo à bonis fortunæ, quæ ſunt omnium minima, manifeſtum eſt, ea non eſſe beatitudinem hominis obiectiuam, cùm ſint purè externa, homine inferiora, & ei deſeruientia ad vitam ſuſtentandam, & non ſatient hominis appetitum, iuxta illud Eccl. 9. *Auarus non impletur pecunia*, & iuxta iſtud Bernardi: *Non plus ſatiatur cor hominis auro, quam corpus aura.* Addo quod beatitudo eſt bonum poſſeſſione percipiendum: diuitiæ autem non poſſeſſione, ſed effuſione, bonæ ſunt, vt diſcurrit D. Thomas hic qu. 2. art. 1.

Idem dicendum de honoribus, dignitatibus, ac ſæculari potentia; nam hæc etiam bona ſunt purè externa, & humani cordis famem non ſatiant, ſed acuunt, & inſuper caduca ac tranſitoria ſunt. Exemplo ſunt multi Summi Pontifices, qui nec integrum menſem, imò nec hebdomadam integram ſui Pontificatus, numerare potuerunt. Sic Stephanus II. dies 4. Vrbanus VII. dies 7 Bonifacius VI. dies 15, Cœleſtinus IV. dies 17. Siſinnius dies 20. Marcellus II. dies 21. Damaſus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Pontificatum tenuiſſe, tamque breui ſpatio abſoluiſſe

di-

dicuntur. Hinc Bernardus ad Eugenium ſcribens, & hanc Pontificatus breuitatem illi inculcans epiſt. 237. ſic ait: *In omnibus memento te eſſe hominem, & timor eius qui aufert ſpiritum Principum, ſemper ſit ante oculos tuos: Quantorum in breui Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aſpexiſti? Ipſi te prædeceſſores tui certiſſimæ & citiſſimæ deceſſionis admoneant, & modicum tempus dominationis eorum, paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi.*

Conſtat etiam, beatitúdinem in aliquo corporis bono non poſſe conſiſtere, quia hæc bona communia ſunt hominibus & brutis, imò in brutis ſæpe reperiuntur perfectiori modo, quam in hominibus, vt vita longior, valetudo firmior, vires maiores, ſenſus acutiores. Idem dicendum de voluptatibus corporeis: Vnde Seneca epiſt. 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis aut belluæ, quibus venter laxior eſt, & ad percipiendas corporis voluptates aptior. Illæ cibo auidiùs vtuntur, venere non æquè fatigantur.* Addo quod beatitudo debet omnia mala excludere: voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, ſed potiùs multis amaritudinibus reſperſæ ſunt. Vnde bellè ait Hugo a S. Victore: *Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorſo.* Et Boetius lib. 3. de conſol.

Habet hoc voluptas omnis,
Stimulis agit fruentes?
Apumque par volantum,
Vbi grata mella fudit,
Fugit, & nimis tenaci,
Ferit ita corda morſu.

De

Demum beatitudinem obiectiuam hominis, in bonis animæ, nempe ſcientijs, & virtutibus, non conſiſtere, non minùs euidens eſt; ſcientiæ enim naturales, ſitim animæ, & naturale ſciendi deſiderium, magis accendunt, quam extinguant; quia obiecta illarum ſummum bonum non ſunt, nec primam veritatem continent; & aliunde in illis addiſcendis, maximus contingit labor & afflictio ſpiritus, iuxta illud Eccleſ. 1. *In multa ſapientia multa eſt indignatio, & qui addit ſcientiam, addit & laborem*. Virtutes verò, earumque operationes, ſunt ordinabiles ad aliquid aliud, v. g. operationes iuſtitiæ ad ſeruandam pacem inter homines, actus fortitudinis ad victoriam & ad pacem; & ſic de alijs virtutibus moralibus, quæ omnes ad hoc ordinantur, vt per eas conſeruetur medium in paſſionibus internis, & decor in operibus externis: Ergo non poſſunt eſſe hominis felicitas, quæ non eſt ad vlteriorem finem ordinabilis. Vnde Auguſtinus tract. de Epicureis & Stoicis cap. 8. *Non virtus animi tui facit te beatum, ſed qui tibi virtutem dedit*. Et lib. 22. de ciuit. cap. 3. *Præmium virtutis erit ipſe qui virtutem dedit*. Et alibi comparans ſectam Epicureorum, Stoicorum, & Chriſtianorum, hæc habet: *Epicurus ait: frui mea carne bonum eſt. Stoicus: frui mea mente bonum eſt. Chriſtianus verò: mihi adhærere Deo bonum eſt*.

His præmiſſis, breuiter reſoluenda eſt celebris quæſtio & controuerſia quæ verſatur inter Theologos, circa beatitudinem hominis obiectiuam, nempe an Deus, vt vnus, ſit ſufficiens ad nos beatificandum, ita vt ſi per im-

BIBLIOTECA NAZ. VITTORIO EMANUELE ROMA

poſſibile non videretur vt trinus, hominis beatitudo ſubſiſteret?

Reſpondeo negatiuè, contra Scotum, Suárez, Molinam, & alios ex Recentioribus. Ratio fundamentalis eſt, quia vt viſio Dei ſit beatifica, debet terminari ad illum vt eſt in ſe: Sed viſa per impoſſibile eſſentia diuina ſine perſonis, viſio Dei non terminaretur ad illum vt eſt in ſe: Ergo non eſſet beatifica. Minor conſtat, Deus enim vt eſt in ſe, non ſolùm eſt vnus, ſed etiam trinùs. Maior verò probatur primò ex illo 1. Ioan. 1. *Cùm apparuerit ſimiles ei erimus* (ſcilicet in beatitudine) *quia videbemus eum ſicuti eſt*. Vbi ponderanda eſt cauſalis illa *quia*, illa enim ſignificat, cauſam ſeu rationem à priori, cur viſio Dei ſit beatifica, eſſe quia terminatur ad illum vt eſt in ſe. Secundò probatur eadem maior, Vt cognitio Dei ſit perfectè beatifica, debet eſſe intuitiua, & non purè abſtractiua: Sed cognitio Dei intuitiua, debet ad illum vt eſt in ſe terminari; quia per hoc diſtinguitur cognitio intuitiua ab abſtractiua, quod iſta apprehendit obiectum proportionaliter ad captum intellectus, & diſtinguit illud, non vt eſt in ſe, ſed tantùm in habitudine ad ipſum intellectum; illa verò videt & intuetur obiectum, vt eſt in ſe à parte rei. Tertiò eadem maior ſic oſtenditur: Vt viſio Dei ſit beatifica, debet perfectè ſatiare & quietare appetitum: At niſi terminetur ad Deum vt eſt in ſe, & prout ſubſiſtit in tribus perſonis, non ſatiabit nec quietabit perfectè appetitum: Ergo vt ſit beatifica, debet terminari ad Deum vt eſt in ſe, & prout ſubſiſtit in tribus Perſonis. Maior patet, minor

pro-

probatur. Videns aliquam naturam, deſiderat videre modum quo illa ſubſiſtit, & non quietatur, donec videat illum: Sed natura diuina ſubſiſtit in tribus perſonis: Ergo niſi viſio Dei terminetur ad illum, vt ſubſiſtentem in tribus perſonis, non ſatiabit nec quietabit perfectè appetitum beati. Addo quod beatus videndo eſſentiam, connaturaliter deſiderat videre proprietates cum eſſentia neceſſariò connexas: proprietates autem perſonales ſunt ita neceſſariò cum eſſentia connexæ, vt ſint de conceptu quidditatiuo Diuinitatis, vt in Tractatu de Trinitate demonſtrauimus: Ergo beatus videndo eſſentiam, connaturaliter deſiderat illas videre, & per conſequens non poteſt eius appetitus perfectè ſatiari, niſi illas videat. Addo etiam, quod beatitudo noſtra eſt participatio diuinæ felicitatis: Deus autem non eſſet perfectè beatus, ſi per impoſſibile ſeipſum cognoſceret vt vnum, & non vt trinum, quia talis cognitio non eſſet perfectiſſima, vtpote nec intuitiua, nec comprehenſiua: Ergo pariter, ſi Deus nobis cognoſceretur vt vnus & non vt trinus, talis cognitio non eſſet noſtra beatitudo. Vnde Ioan. 17. dicitur: *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum:* Vbi pro obiecto vitæ ſeu felicitatis æternæ, aſſignatur Pater & Filius, qui cùm ſe inuicem amore infinito diligant, non poſſunt vt ſunt in ſe videri, niſi pariter videatur Spiritus Sanctus, qui huius mutui ac infiniti amoris eſt fructus & terminus.

Obijcies primò: Eſſentia beatitudinis conſiſtit in hoc quod ſit viſio & conſecutio ſummi

boni: Sed viſa diuina eſſentia, tametſi non viderentur perſonæ, homo videret & conſequeretur ſummum & infinitum bonum; cùm relationes nullam addant bonitatem & perfectionem ad eſſentiam, vt in Tractatu de Trinitate docuimus: Ergo viſa eſſentia ſine Perſonis, beatitudo noſtra ſubſiſteret.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: Eſſentia beatitudinis conſiſtit in hoc quod ſit viſio & conſecutio ſummi boni, eo modo quo eſt in ſe, concedo maiorem. Sine tali modo, nego maiorem, & ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam. Solutio patet ex ſupra dictis: Viſio enim Dei non habet quod ſit beatifica, ex præciſo conceptu viſionis & conſecutionis ſummi boni, ſed ex conceptu viſionis & conſecutionis Dei, vt eſt in ſeipſo, quia ſub hoc tantùm conceptu eſt cognitio intuitiua, & quietatiua appetitus beatorum, vt ſupra oſtenſum eſt. Vnde ſicut in ſententia Aduerſariorum, notitia abſtractiua quidditatis & eſſentiæ Dei, non foret beatifica; quia etſi eſſet cognitio ſummi boni, non tamen eſſet cognitio illius vt eſt in ſe: ita in noſtra, viſio diuinæ eſſentiæ abſque perſonis, non foret beatifica; quia licet terminaretur ad ſummum bonum; non tamen prout eſt in ſe, cùm de facto natura diuina in tribus perſonis ſubſiſtat & exiſtat.

Objicies ſecundò: Relationes non ſunt de eſſentia obiecti formalis & primarij noſtræ beatitudinis: Ergo licet non viderentur, beatitudo tamen noſtra ſubſiſteret. Conſequentia videtur manifeſta: Antecedens verò docetur à noſtris Thomiſtis in tractatu de viſione bea-

beatifica, & patet quia viſio beatifica eſt participatio diuinæ intellectionis, ſubindeque habet idem obiectum formale & primarium: obiectum autem formale & primarium, tam motiuum quam terminatiuum diuinæ intellectionis, eſt diuina eſſentia, vt attributis & relationibus virtualiter diſtincta, vt in Tractatu de ſcientia Dei cap. 1. oſtenſum eſt: Ergo & viſionis beatificæ.

Reſpondeo negando Antecedens, licèt enim relationes non ſint obiectum formale & primarium noſtræ beatitudinis, ratione ſui, non ſunt tamen obiectum ſecundarium, ſed pertinent ad obiectum primarium, vt modi illius eſſentiales; vnde repugnat videri eſſentiam diuinam ſine perſonis, & illis non viſis eſſentiam beatitudinis ſubſiſtere; ſicut repugnat corpus coloratum videri oculo corporeo, niſi ſit extenſum, & figuratum, quia ſenſibile commune modificare debet ſenſibile proprium.

Dices, relationes diuinæ non ſunt de quidditate Dei, vt eſt primum principium, etiam vt modi eſſentiales illius, aliàs naturaliter ex creaturis cognitis poſſet cognoſci Trinitas Perſonarum: Ergo nec ſunt de eſſentia illius, prout eſt vltimus finis, & beatitudo noſtra obiectiua, etiam vt modi eius eſſentiales. Antecedens patet, conſequentia verò probatur ex eo quod ſub eadem ratione Deus eſt vltimus finis, & primum principium creaturarum.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & probationem illius. Licet enim illud quod eſt primum principium, ſit etiam vltimus finis beatificans, non tamen

per illam eandem rationem conſtituitur beatificans, qua conſtituitur primum principium, nam conſtituitur in ratione primi principij per omnipotentiam, vel creationem, quæ conuenit Deo ſecundùm ſe, vt præintelligitur relationibus & perſonis: in ratione verò vltimi finis beatificantis conſtituitur per viſionem eſſentiæ ſuæ, vt eſt in ſe: vnde cùm illa non poſſit vt eſt in ſe videri ſine relationibus, & perſonis in quibus ſubſiſtit & exiſtit, illæ ſunt de eſſentia & quidditate Dei, vt habet rationem vltimi finis beatificantis, vt modi illius eſſentiales.

CAPVT III.

De eſſentia beatitudinis formalis.

EXplicata beatitudine obiectiua, ſuper eſt vt formalem, quæ eſt illius poſſeſſio ſeu aſſecutio, declaremus, & in quo actu eſſentialiter illa conſiſtat, ſeu per quam operationem beati Deum vt ſummum bonum, & finem vltimum beatificantem poſſideant, & explicemus.

§. I.

Præmittenda ad reſolutionem huius celeberrimæ quæſtionis.

QVatuor vt certa, & ab omnibus ferè huius temporis Theologis vnanimiter rece-

cepta, præſupponenda ſunt. Primum eſt, hominem per increatam Dei viſionem ſibi vnitam non poſſe beatificari. Ratio fundamentalis eſt, quia beatitudo formalis eſt operatio vitalis, qua beatus in actu ſecundo viuit, iuxta illud Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te Deum verum:* Sed implicat beatum viuere in actu ſecundo per viſionem increatam Dei: Ergo & per illam beatificari formaliter. Maior conſtat, minor probatur. Vita actualis debet conuenire viuenti ab intrinſeco, vel per identitatem, qualiter contingit in Deo, qui viuit in actu ſecundo per actum ſibi omnino identificatum; vel per egreſſionem effectiuam ab illo, qualiter contingit in vita actuali creata: Sed diuina intellectio nequit intellectui creato conuenire ab intrinſeco vllo ex his modis, cùm in vtroque maxima imperfectio importetur: Ergo omnino repugnat intellectum creatum per illam conſtitui viuentem in actu ſecundo.

Secundò ſupponendum eſt, beatitudinem non conſiſtere in illapſu ſpeciali Dei in eſſentiam animæ, quo anima ſubſtantialiter ſanctificetur, deificetur, & quodammodo in Deum transformetur, ſicut ferrum candens in ignem, & diaphanum in lucem, vt docet Henricus Gandauenſis quot lib. 13. quæſt. 12. Probatur hæc ſuppoſitio: Cùm Deus non ſit præſens rebus niſi per operationem, vt in Tractatu de attributis cap. 9. oſtendimus, non poteſt habere ſpecialem præſentiam & illapſum in eſſentiam animæ, niſi producendo vel conſeruando in ea formam aliquam vel qualitatem ſupernaturalem, quæ non poteſt eſſe alia

quam gratia ſanctificans, quæ ſola reſidet in eſſentia animæ: Sed hic illapſus non eſt beatitudo formalis, aliàs omnes iuſti eſſent beati: Ergo beatitudo non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam animæ.

Confirmatur: Per beatitudinem formalem Deum conſequimur, poſſidemus, ac tenemus, vnde beati comprehenſores dicuntur: per operationem verò & illapſum Dei in animam, non tenemus & poſſidemus Deum, ſed potiùs ille nos tenet, ac poſſidet, vt patet de illapſu immenſitatis quo Deus ſingulis rebus eſt præſens; per illum enim Deus omnia continet & portat verbo virtutis ſuæ, vt ait Apoſtolus ad Hebræos 1. Ergo beatitudo formalis non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam animæ.

Tertiò ſupponendum eſt, formalem beatitudinem, non in aliquo per modum actus primi, ſed in actuali operatione conſiſtere. Quod probatur hac ratione D. Thomæ hic qu. 3. art. 2. Beatitudo formalis eſt vltima hominis perfectio: Sed vltima hominis perfectio non eſt actus primus, ſed operatio & actus ſecundus: Ergo beatitudo formalis in operatione conſiſtit. Maior conſtat, nam ſi beatitudo non eſſet vltima hominis perfectio, non perfectè ſatiaret eius appetitum, adhuc enim appeteret vlteriorem perfectionem. Minor etiam videtur certa. Tum quia actus primus ad ſecundum ordinatur, quod eſt contra rationem vltimæ perfectionis. Tum etiam, quia cùm Deus ſit actus puriſſimus, & omnis potentialitatis expers, homo magis illi aſſimilatur per operationem, & actum ſecundum, quam per habitum, vel actum primum, ſub-

in-

indeque maiorem perfectionem conſequitur.

Quartò ſupponimus, hanc operationem, in qua beatitudo formalis conſiſtit, elici ab ipſo beato, & ab illo effectiuè procedere; imò implicare contradictionem, quod beatus videat Deum per actionem à ſe non elicitam, & à Deo immediatè productam.

Prima pars, quæ eſt contra Nominales, conſtat ex dictis in prima ſuppoſitione; nam operatio illa in qua beatitudo formalis conſiſtit, eſt actus vitalis: de ratione autem actus vitalis eſt quod procedat à principio intrinſeco, & vitali: Ergo operatio illa, in qua beatitudo formalis conſiſtit, elicitur de facto ab ipſo beato, & ad illam non ſe habet merè paſſiuè. Addo quod, dato quod de potentiâ abſoluta, poſſet à ſolo Deo produci, negari tamen non poteſt, ſuauiùs & connaturaliùs hominem beatificari, per formam effectiuè ab ipſo cauſatam, quam per formam ſolùm in ipſo receptam: At Deo ſemper, & maximè reſpectu beatorum, debemus adſcribere id quod ſuauius & naturis rerum conformius eſt, niſi oppoſitum ſit reuelatum, vel impoſſibile; quia vt dicitur Sapient. 8. *Attingit à fine vſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuauiter*: Ergo cùm non repugnet beatum effectiuè cauſare formalem beatitudinem, neque reuelatum ſit quod eam non cauſet, tenemur aſſerere ipſum actiuè ad illam concurrere, & non merè paſſiuè ſe habere.

Nec valet ſi dicas, de ratione præmij eſſe quod procedat à ſolo præmiante. Hoc enim verum eſt de præmio obiectiuo, id eſt de re quæ datur in præmium; falſum autem de præ-

habet à ſe; vel per identitatem, qualiter contingit in vita actuali diuina; vel per elicentiam ſeu realem egreſſionem, qualiter contingit in vita actuali creata: Ad quod præcisè recipit motum, & illum effectiuè non cauſat, non habet illum à ſe, ſed in ſe ſolùm; Ergo per illum non viuit, nec poteſt viuens in actu ſecundo conſtitui.

Dices, Deus poteſt producere ſe ſolo quidquid producit media cauſa ſecunda, vt docet D. Thomas 1. p. qu. 105. art. 2. his verbis: *Erroneum eſt dicere, Deum non poſſe facere per ſeipſum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque cauſam creatam*. At mediante intellectu eleuato per lumen gloriæ poteſt producere viſionem beatam: Ergo & ſine illo.

Reſpondeo Deum poſſe ſe ſolo producere quidquid producit media cauſa ſecunda, ſi ſit purè efficiens, ſecùs verò ſi ſimul ſit formalis: intellectus autem non ſolùm eſt cauſa efficiens ſed etiam formalis extrinſeca reſpectu intellectionis, quæ à principio vitali ſpeciem deſumit. Vel ſecundò, reſpondeo, veram eſſe maiorem de illis effectibus qui non habent dependentiam eſſentialem ab aliqua cauſa; ſecùs verò de illis qui eſſentialiter ab aliqua cauſa dependent, quia Deus non poteſt eſſentias rerum deſtruere. Viſio autem beatifica, cùm ſit actio vitalis, eſſentialiter dependet ab intellectu creato. Et poteſt fieri inſtantia de generatione, nutritione, & augmentatione, quas Deus nequit ſe ſolo producere: quia cùm ſint eſſentialiter actiones vitales, à potentia vitali generatiua, nutritiua, & augmentatiua petunt

 pro-

procedere. Similiter verbum mentis, ſub eâ ratione qua vitale eſt, & terminus vitalis à principio vitali actu intelligenti expreſſus & productus, non poteſt ſuppleri à Deo, & ſine actuali intellectus concurſu produci, licet, vt eſt actualiſſima obiecti repræſentatio, ab illo ſuppleri poſſit; vt contingit in viſione beatifica, in qua eſſentia diuina actualiſſimè ſeipſam repræſentat intellectui beatorum, ſubindeque gerit vices verbi, quatenus eſt actualiſſima obiecti repræſentatio, vt in tractatu de viſione beatifica declarauimus.

§. II.

Beatitudo formalis, non in pluribus, ſed in vno duntaxat actu conſiſtit eſſentialiter: ille verò nec eſt amor, nec fruitio, ſeu delectatio, ſed clara Dei viſio.

PRima pars huius aſſertionis, quæ eſt contra Valentiam, Suarez, & alios Recentiores, exiſtimantes beatitudinem formalem plures operationes eſſentialiter includere, nempe viſionem, & amorem, probatur hac ratione fundamentali. Beatitudo formalis eſt aſſecutio prima vltimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter ſeu cauſaliter continens: Sed hoc vni tantùm operationi conuenit: Ergo in vnica & non in multis operationibus: conſiſtit eſſentialiter formalis beatitudo. Maior eſt certa, nam in alijs eſſentijs id intelligimus eſſe conſtitutiuum formale, quod primò illis competit, & in quo radicaliter cœteræ perfectiones continentur; vt patet in homi-

mis

mine, cuius conſtitutiuum eſt rationalitas, quia primò ei competit, & eſt radix riſibilitatis, & aliarum proprietatum quæ conueniunt naturæ humanæ: Ergo cum beatitudo formalis in vltimi finis aſſecutione poſita ſit, in illo debet eſſentialiter conſiſtere, cui primò conuenit ratio aſſecutionis, continentis radicaliter ſeu cauſaliter reliquas perfectiones, ſtatum beatificum concomitantes. Minor etiam non eſt minùs certa, nam inter duas operationes rationalis naturæ, pertinentes ad diuerſas potentias, intellectum ſcilicet & voluntatem neceſſariò interuenit ordo prioritatis & poſterioritatis, cùm nihil ſit volitum quin præcognitum: Ergo vtraque nequit eſſe prima aſſecutio vltimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter ſeu cauſaliter continens. Sicut quia inter rationalitatem & riſibilitatem reperitur ordo ac ſubordinatio, & riſibilitas ſupponit rationalitatem, impoſſibile eſt, quod vtraque eſſentiam hominis primò conſtituat, & radicaliter contineat omnes alias perfectiones quæ competunt naturæ humanæ.

Nec valet quod dicunt Aduerſarij, plures operationes partialiter concurrere ad conſecutionem vltimi finis, nempe viſionem, & amorem. Nam præter quam quod nullus actus voluntatis eſt adeptio ſeu conſecutio vltimi finis, vt infra oſtendemus, hoc dato & non conceſſo, ſubſiſtit tota vis noſtræ rationis; quia cùm amor beatificus neceſſariò ſupponat claram Dei viſionem, & illi ſubordinetur, non poteſt eſſe prima aſſecutio Dei, omnes beati perfectiones radicaliter continens, ſed id ſoli

viſioni poteſt competere, vt infra patebit; & ita, etiam hoc dato, verum erit, beatitudinem formalem eſſentialiter in vnica operatione conſiſtere, quamuis plures includat concomitanter vel conſecutiuè. Vnde plures in hac materia hallucinantur, confundentes eſſentiam beatitudinis, cum eius ſtatu; licet enim ſtatus beatitudinis plures includat operationes, nempe claram Dei viſionem, amorem beatificum, & fruitionem ſeu delectationem ex illis reſultantem; eſſentia tamen beatudinis eſt vnicus actus ſimpliciſſimus, nimirum clara Dei viſio, quæ eſt radix & cauſa amoris, ac delectationis. Si enim ex multis operationibus coaleſceret, non eſſet ſimpliciter alijs rebus creatis, imò eſſet veluti vnum per accidens, & per aggregationem plurium, quod ſummæ eius perfectioni repugnat; quantò enim aliqua forma eſt perfectior, tantò debet eſſe ſimplicior, vt conſtat in Angelo, qui quò ſuperior & perfectior exiſtit, tantò eſt ſimplicior, & paucioribus ac vniuerſalioribus vtitur ſpeciebus, vt in tractatu de Angelis oſtenſum eſt.

Secunda pars, quæ aſſerit actum illum in quo beatitudo formalis eſſentialiter conſiſtit, non eſſe amorem beatificum, probatur contra Scotum ratione iam inſinuata: Beatitudo formalis eſt aſſecutio prima vltimi finis: Sed amor beatificus non eſt prima aſſecutio vltimi finis, Tum quia ſupponit viſionem beatificam, per quam vltimum finem aſſequimur, vt infra patebit: Tum etiam, quia amor non eſt aſſecutiuus vltimi finis, quod oſtenditur dupliciter. Primò ratione generali, quia nullus

actus

actus voluntatis poteſt eſſe aſſecutio vltimi finis: velle enim eſt quoddam appetere autem: non eſt conſequi rem appetitam, ſed inclinari & tendere in eam. Vnde D. Thomas hic qu. 3. art. 4. *Si conſequi eſſet per actum voluntatis, ſtatim à principio cupidus conſecutus eſſet pecuniam, quando vult habere illam.*

Secundò idem probatur ſpecialiter de amore beatifico: Amor enim patriæ eſt eiuſdem ſpeciei cum amore viæ: Sed amor viæ non eſt aſſecutio vltimi finis, alioquin viatores eſſent comprehenſores: Ergo nec amor patriæ.

Nec valet quod reſpondent aliqui ex Scoti Diſcipulis, nempe amorem viæ & patriæ, quia regulantur diuerſis cognitionibus, ſpecie inter ſe differre. Primò quia cognitio non ſpecificat actus voluntatis, neq; vt quod, neque vt quo, ſed ipſa bonitas apprehenſa, apprehenſione ingrediente ſolùm vt conditione applicante, vt docent noſtri Thomiſtæ in Philoſophia. Secundò, quia ſi amor viæ & amor patriæ ſpecie inter ſe differant, ex diuerſitate cognitionum illos regulantium, ſequitur habitum charitatis viatoris, ſpecie diſtingui ab habitu charitatis comprehenſorum, ſubindeque charitatem viæ non remanere, ſed euacuari in patria, contra illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excedit.* Sequela probatur: idcirco dantur in intellectu habitus ſpecie diuerſi in via & in patria, nempe fidei, & luminis gloriæ, quia cognitio patriæ ſpecie diſtinguitur à cognitione viæ: Ergo ſi amor patriæ ſimiliter ſpecie differat ab amore viæ, debemus in voluntate pro vtroque ſtatu admittere habitus diuerſæ ſpeciei.

Non valet etiam quod alij dicunt, nimirum amorem patriæ, licet ſit eiuſdem ſpeciei cum amore viæ, obtinere tamen rationem aſſecutionis vltimi finis, quæ amori viæ non competit, vel ratione maioris intenſionis, vel ratione cuiuſdam modi conſummatiui, vel ex ratione indiuiduali. Amor enim B. Virginis, dum erat in via, amores omnium beatorum in intenſione ſuperabat, & tamen non habebat rationem aſſecutionis vltimi finis: Ergo ratione graduum intenſionis, amor patriæ rationem aſſecutionis obtinere nequit. Ex quo impugnatur id quod additur de modo conſummatiuo, nam modus ſapit naturam rei cuius eſt modus, quo circa modus intenſionis nequit eſſe aſſecutio, quia entitas amoris cuius eſt modus, aſſecutio non eſt: Ergo eadem ratione modus ille conſummatiuus amoris beatifici, aſſecutio non erit. Quod etiam non obtineat rationem aſſecutionis, ex ratione indiuiduali, manifeſtum videtur: Tum quia in intellectu actus qui eſt conſecutio, ſpecie diſtinguitur ab actu non conſecutiuo, v.g. actus fidei à clara Dei viſione. Tum etiam, quia in voluntate deſiderium ſpecie differt à gaudio, quia deſiderium eſt de bono non habito, gaudium verò de bono poſſeſſo: Atqui ſimiliter actus amoris qui eſſet aſſecutio vltimi finis, obiecti præſentiam expoſceret, non ſecùs ac gaudium: Ergo ſpecie differret ab actu amoris, qui non eſſet aſſecutiuus vltimi finis, ſubindeque non poteſt competere amori ex ſua ratione indiuiduali, quod ſit vltimi finis conſecutio.

Tertia pars quæ aſſerit beatitudirem for-

ma-

malem in fruitione beatifica non conſiſtere eſſentialiter, manifeſta videtur; nam ſicut deſiderium eſt de bono abſente & nondum habito, ita fruitio ſeu delectatio eſt de bono iam habito & poſſeſſo; vnde non facit ſed ſupponit finis conſecutionem, & vt ait D. Thomas hic art. 4. *Delectatio aduenit voluntati, ex hoc quod finis eſt præſens, non autem è conuerſo ex hoc aliquid fit præſens, quia voluntas delectatur in ipſo.*

Quarta demum pars affirmans beatitudinem formalem eſſentialiter in clara Dei viſione conſiſtere, ſequitur ex præcedentibus; ſi enim talis beatitudo ſit vnicus actus ſimplex, & ille nec ſit amor, nec fruitio, ſeu delectatio, neceſſe eſt vt ſit ipſa Dei viſio; nulla enim, præter iſtas datur in beatis operatio, quæ rationem beatitudinis formalis habere poſſit. Vnde Auguſtinus in ſoliloquijs cap. 36. *Hoc eſt plena beatitudo, & tota glorificatio hominis, videre faciem Dei ſui.* Et in Pſ. 90. *Neſcio quid magnum eſt quod viſuri ſumus, quando tota merces noſtra viſio eſt.*

Deinde, vt ſupra arguebamus, beatitudo formalis eſt aſſecutio vltimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter ſeu cauſaliter continens: Sed clara Dei viſio habet has duas conditiones: Ergo in ea beatitudo formalis conſiſtit eſſentialiter. Maior patet, minor etiam, quantùm ad ſecundam partem, euidens eſt; viſio enim beatifica eſt radix amoris neceſſarij, ſummæ delectationis, omnimodæ impeccabilitatis, aliarumque perfectionum & proprietatum, quæ beatitudini connaturaliter conueniunt, vt conſtabit ex dicendis ca-

te ſequenti. Probatur verò quantùm ad primam. Primò ex Auguſtino lib. 83. quæſt. 35. vbi ſic ait: *Quid aliud eſt beatè viuere, niſi æternum aliquid cognoſcendo habere?* Quibus verbis apertè docet, claram Dei viſionem eſſe beatitudinis conſecutionem. Secundò ex differentia quæ inter intellectum & voluntatem reperitur, intellectus enim trahit res ad ſe, eaſque ſibi præſentes efficit, vel ſecundùm eſſe intelligibile, ſi cognitio ſit rei aut abſentis aut materialis, vel ſecundùm eſſe entitatiuum, ſi cognitio ſit obiecti ſpiritualis intimè præſentis, qualis eſt Deus clarè viſus. Voluntas verò non trahit ad ſe res, ſed potiùs fertur in illas, iuxta illud Auguſtini: *Amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror.* Atqui trahere res ad ſe, eaſque ſibi facere præſentes, eſt eas conſequi & poſſidere; trahi verò eſt poſſideri, vel potiùs impelli in rem amatam: Ergo creatura intellectualis aſſequitur Deum per actum intellectus, non verò per actum voluntatis. Tertiò, cùm gratia quæ naturam imitatur ſit ordinatiſſima, non debuit eleuare ad maximum præſtantiſſimum munus, quale eſt conſecutio vltimi finis, niſi præſtantiſſimam & perfectiſſimam creaturæ rationalis operationem: Sed viſio beatifica eſt perfectiſſima operatio creaturæ intellectualis, cùm ſit participatio maioris excellentiæ diuinæ, participat enim diuinum intelligere, quod maiorem exprimit in Deo perfectionem, quam volitio, & alia attributa: Ergo viſio beatifica eſt vltimi finis aſſecutio. Hanc rationem indicat Auguſtinus ſupra citatus, his verbis: *Omnium rerum præſtantiſſimum eſt quod æter-*

num

num eſt, & propterea id habere non poſſumus, niſi ea re qua præſtantiores ſumus, id eſt mente.

Poteſt inſuper probari eadem pars hoc diſcurſu: Beatitudo conſiſtit eſſentialiter in ea operatione, quæ formaliter, vel cauſaliter ſatiat omnem appetitum creaturæ rationalis, vnde *deſideriorum quies* appellatur: Sed viſio beatifica hoc præſtat: Ergo in illa eſſentialiter conſiſtit formalis beatitudo. Maior conſtat ex ſupra dictis, minorem verò fusè oſtendimus in digreſſione quæ habetur in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ tract. de beatitudine diſp.3. ad finem articuli 2. poteſtque breuiter in hunc modum declarari. Quatuor ſunt præcipua hominum deſideria, quibus, veluti quatuor ventis, omnes viæ humanæ turbines excitantur. Primum eſt deſiderium veritatis, commune cum Angelis; ſecundum eſt deſiderium voluptatis, commune cum brutis; tertium deſiderium æternitatis, commune cum omnibus rebus, quæ fugiunt interitum & corruptionem quantùm poſſunt. Quartum deſiderium dignitatis, & magnitudinis, proprium hominibus ad vitam politicam & ciuilem. Atqui hæc quatuor deſideria cumulatiſſimè & perfectiſſimè complentur per viſionem beatificam: Ergo illa ſatiat omne deſiderium creaturæ rationalis. Minor probatur, quantùm ad ſingulas partes, diſcurrendo per quatuor illa deſideria. Et in primis, quantùm ad deſiderium veritatis res adeò clara & perſpecta eſt, vt vix probatione indigeat; cùm enim quilibet beatus videat Dei eſſentiam, quæ eſt ipſa veritas per eſſentiam, in qua omnes veri-

tates creatæ & increatæ eminentiſſimo modo continentur, manifeſtum eſt, illam affluere omni ſcientia, non ſolum rerum creatarum, ſed etiam attributorum ipſius Creatoris, & videre in verbo omnia noſtræ fidei myſteria, totum hoc vniuerſum, plures creaturas poſſibiles & futuras, & denique omnia quæ ad illius ſtatum pertinent, vt in Tractatu de viſione beatifica oſtenſum eſt. Vnde præclarè Gregorius magnus 4. dialog. cap. 33. *Quid eſt quod ibi neſciant vbi ſcientem omnia ſciunt.*

Deindè quantùm ad deſiderium voluptatis ſeu delectationis, non minùs euidens eſt illud per viſionem beatificam perfectè ſatiari, cùm iuxta D. Thomam 1. 2. qu. 31. art. 5. ad delectationem tria concurrant, nimirum potentia cognoſcens ſiue ſentiens, obiectum ei conueniẽs, & vnio obiecti cum illa; & hæc tria in viſione beatifica perfectiſſimo modo reperiantur; nam intellectus à qua elicitur, inter potentias cognoſcitiuas purior, altior, nobilior, & vt ita dicam viuacior eſt, ſubindeque multo aptior ad cognoſcendum; & Deus, vtpote primum verum primum intelligibile, eſt altiſſimum & nobiliſſimum obiectum; atque vnio illius cum intellectu, ita intima eſt, vt excepta vnione hypoſtatica, maior & intimior dari non poſſit. Quare illud eſt diſcrimen inter gaudium huius mundi & paradiſi, quod primùm, vtpote paruum & modicum, dicitur intrare in cor hominis; aliud verò, vtpote immenſum & infinitum, humano corde concludi nequit, adeoque meliùs dicitur homo in illud intrare gaudium, quam illud gaudium in cor hominis introire, iuxta

illud

illud Chriſti Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui*. Vnde Anſelmus in proſol. cap. 26. *Non ergo tantum illud gaudium intrabit in gaudentes, ſed toti gaudentes intrabunt in gaudium Domini. Tam magnum eſt de Deo gaudium cæleſtis patriæ, vt non poſſit concludi in homine, & ideo homo intrat in gaudium illud incomprehenſibile, & non intrat gaudium illud in hominem tanquam comprehenſum ab homine.*

Porrò ingens hoc gaudium ex triplici fonte profluit, ſeu tres præcipuas habet cauſas: In primis enim gaudent beati de bono diuino, ac infinita Dei felicitate; vera enim amicitia, qualis eſt charitas, congaudet bonis amici. Secundò gaudent de bono proprio, & de felicitate qua potiuntur, fruendo Deo tanquam bono proprio. Tertiò gaudent de bonis & felicitate aliorum Sanctorum, apud quos, vt ait Gregorius Magnus, *Non erit inuidia diſparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus vnitas charitatis.*

Ingens hoc gaudium eleganter deſcribit Auguſt. de Spiritu c. 64. his verbis: *Gaudium verò quale aut quantum, vbi tale & tantum bonum inuenitur? Cor humanum, cor indigens, cor inexpertum, eruptum, imò obrutum ærumnis, quantùm gauderes ſi his omnibus abundares? Interroga intima tua, ſi capere poſſunt gaudium ſuum de tanta beatitudine ſua Sed certè ſi quis alius, quem omnino ſicut teipſum diligeres, eandem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minùs gauderes pro eo, quam pro teipſo. Si verò vel duo, vel tres, vel multò plures ha-*

be-

berent id ipſum, tantumdem pro ſingulis, quantùm pro te ipſo gauderes, ſi ſingulos, ſicut te ipſum amares. Ergo in illa perfecta charitate innumerabilium beatorum, Angelorum & hominum, vbi nullus minùs diliget alium, quam ſeipſum, erit gaudium innumerabile. Si ergo cor hominis de tanto ſuo bono vix capiet gaudium ſuum, quomodo capax erit tot tantorum gaudiorum in illa perfecta felicitate? vbi ſicut vnuſquiſque plus amabit ſine comparatione Deum, quam ſeipſum, & omnes alios ſecum, ita magis gaudebit abſq; æſtimatione de Dei felicitate, quam de ſua, & omnium aliorum ſuorum.

Tertiò per viſionem beatificam expletur deſiderium æternitatis, illa enim eſt æterna & immutabilis, nec menſuratur tempore, vel æuo, ſed æternitate; quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & eſſentia diuina, per modum ſpeciei intellectui beatorum vnita, manent omnino inuariata. Vnde Bernardus ſerm. 20. in Cantica: *Illa viſio* (inquit) *ſtat, quia forma ſtat quæ tunc videtur, nec vllam capiet ex hoc quod eſt, fuit, vel erit mutationem.*

Demum per eandem viſionem ſatiatur deſiderium magnitudinis, quia per illam beatus ad ſupremum magnitudinis & dignitatis faſtigium euehitur, & non ſolùm deiformis, ſed etiam quodammodo Deus efficitur, iuxta illud Prophetæ, *Ego dixi dij eſtis*. Sicut enim albedo vnita homini, illum facit albedo vnita homini, illum facit album, calor calidum, ſapientia ſapientem; ita eſſentia diuina per modum formæ intelligibilis intellectui beati-

vnita,

vnita, reddit illum quodammodo Deum, ſi non in eſſe entitatiuo, ſaltem in eſſe intentionali & intelligibili; præſertim cùm intellectus tranſeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu & intelligibili fiat magis vnum, quam ex materia & forma, vt ait Ariſtotelis Commentator. Vnde 1. Ioan. 3 dicitur: *Cùm apparuerit ſimilis ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt*. Et Diuus Thomas 3. contra Gent. capit. 51. ait quod *ſecundum hanc viſionem, maximè Deo aſſimilamur.*

Ex his conſtat, omnia hominis deſideria per beatificam viſionem pleniſſimè & perfectiſſimè ſatiari, ſubindeque in illa conſiſtere formalem hominis beatitudinem, quam D. Ioannes Apocal. 22. ſub ſymbolo & figura amœniſſimi fluuij eleganter deſcribit, his verbis: *Oſtendit mihi fluuium aquæ viuæ, ſplendidum tanquam cryſtallus, procedentem de ſede Dei & Agni. In medio plateæ eius, & ex vtraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim, per menſes ſingulos reddens fructum ſuum, & follia ligni ad ſanitatem Gentium.* Certè non poterat ſub aptiori ſymbolo cœleſtis beatitudo deſcribi: etenim fluuius illæ aquæ viuæ, ſplendens tanquam cryſtallus, nihil aliud eſt quam clara Dei viſio, quæ ad inſtar limpidiſſimi & puriſſimi fluminis totam Dei ciuitatem lætificat. Fluuius ille à ſede Dei & Agni procedere dicitur, quia viſio beatifica ex Dei potentia, & Chriſti meritis originem ducit; vel quia gaudia æternæ beatitudinis, præcipuè ex fruitione Dei vnius & trini, & Chriſti Dei & hominis, procedunt, iuxta illud

Ioan.

Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum.* Præterea cœleſtis ille fluuius ex vtraque parte amœniſſimis arboribus, quæ per ſingulos menſes reddunt fructus ſuos, circumdatus dicitur; quia Dei viſio plura habet adiuncta ſibi gaudia, quæ nunquam veteraſcunt, ſed noua ſemper apparent. Demum non ſolùm fructus, ſed etiam folia horum arborum, dicuntur eſſe ad ſanitatem gentium; quia in cœleſti illa beatitudine, nihil eſt inutile, nihil ſuperfluum, omnia quæ ad illam ſpectant, prætioſa ſunt, atque vtilia, & delectabilia. Ipſa quoque folia ligni vitæ, ideſt dotes corporis glorioſi, ex animæ dotibus profluentes, omnem languorem & infirmitatem depellunt, ac perpetuam incorruptionem & incolumitatem præſtant, vt infra patebit, cùm de dotibus corporis glorioſi.

§ III.

Præcipuè obiectione ſoluuntur.

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis: Formalis beatitudo conſiſtit in perfectiſſima coniunctione cum Deo: ſed perfectior eſt illa quæ fit medijs actibus intellectus, & voluntatis, viſione ſcilicet & amore, quam illa quæ fit per ſolum viſionem: Ergo beatitudo formalis non conſiſtit in vnico actu, ſed in pluribus.

Reſpondeo beatitudinem formalem non conſiſtere in perfectiſſima coniunctione cum Deo, abſolutè & ſimpliciter, aliàs deberet conſiſtere in vnione hypoſtatica, ſed in perfectiſſima coniun-

iunctione in genere aſſecutionis: licet autem actus voluntatis addat rationem coniunctionis ſuper actum intellectus: non tamen addit rationem aſſecutionis, quia vt ſupra oſtendimus, actus voluntatis aſſecutiuus non eſt, ſed dumtaxat impellens, & inclinans in obiectum volitum.

Dices primò: facta aſſecutione per actum intellectus, adhuc reſtat Deus alteriùs aſſequibilis: At non niſi per actum voluntatis: Ergo iſte non ſolùm addit rationem coniunctionis, ſed etiàm rationem aſſecutionis. Minor eſt certa, maior probatur. Per actum intellectus Deus ſolùm tenetur ſub ratione veri: Sed aſſequibilis eſt etiam ſub ratione boni, cùm prout ſic habeat rationem vltimi finis, de cuius ratione eſt quod ſit conſequibilis à creatura rationali: Ergo aſſecuto Deo per actum viſionis beatificæ, adhuc reſtat vlteriùs aſſequibilis per amorem. Vnde D. Thomas hìc qu. 4. art. 8. ad 3. ait quod *perfectio charitatis eſt eſſentialis beatitudini, quoad dilectionem Dei, non autem quoad dilectionem proximi.*

Reſpondeo negando maiorem, & ad eius probationem, diſtinguo maiorem: ſolùm tenetur Deus ſub ratione veri, ly *ſub* dicente rationem formalem *ſub qua*, concedo maiorem: rationem *quæ* aſſecutam, nego maiorem. Similiter diſtinguo minorem: Deus aſſequibilis eſt etiam ſub ratione boni, vt ratione *ſub qua*, nego minorem, vt ratione *quæ*, concedo minorem & nego conſequentiam. Itaque ſicut intellectus non ſolùm intelligit rationem veri, ſed etiam rationem boni, & entis, & omnes formalitates quæ cuilibet rei poſſunt competere, licet

om-

omnes illas ſub ratione veri intelligat, vt ratione *ſub qua*; ita non ſolùm aſſequitur verum, ſed etiam bonum, & omnes diuinas perfectiones, omnes tamen aſſequitur ſub ratione veri, vt ratione *ſub qua*; & quia Deus ſolùm eſt aſſequibilis ſub iſta ratione, vt ratione *ſub qua*, quamuis vt *quod* ſub omni alia ratione aſſequibilis ſit, ideo adæquatè tenetur ab intellectu, & vltra illius actum non reſtat vlterior aſſecutio, etſi reſtet vlterior coniunctio, per amorem beatificum.

Ad D. Thomam dicendum, illum ſolùm loco citato declarare velle, dilectionem Dei eſſe eſſentialem beatitudini, conſecutiuè, ideſt ſequi ad eſſentiam beatitudinis, nulla facta ſuppoſitione alicuius extrinſeci: ad differétiam dilectionis proximi, quæ non ſequitur ad eſſentiam beatitudinis ſecundùm ſe, ſed ſuppoſitione facta creationis proximi.

Dices ſecundò: Eiuſdem mobilis eſt conſequi finem vel centrum, cuius eſt tendere in illud: Sed homo per charitatem tendit in Deum & meretur beatitudinem: Ergo etiam per actum amoris illam conſequitur.

Reſpondeo quod licèt eiuſdem ſit mobilis conſequi centrum vel finem, cuius eſt tendere in illam, non tamen illum debet conſequi & poſſidere per eamdem potentiam & virtutem, per quam in illum tendit. Lapis enim per grauitatem, quæ eſt inclinatio ipſius, tendit ad centrum, per quantitatem verò vel vbi illi vnitur. Auarus per appetitum mouetur ad quærendas pecunias, & manu percipit & arripit illas. Miles pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licèt ergo meritum & tenden-

tia

tia in vltimum finem, ad voluntatem pertineant, eius tamen conſecutio ad intellectum ſpectat.

Dices tertiò: Idcirco intellectus ſuum obiectum aſſequitur, quia intelligens per actum illius fit vnum cum obiecto intellecto: Atqui etiam amans fit vnum per amorem cum obiecto dilecto: Ergo pariter voluntas ſuum obiectum aſſequitur.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem, quia fit vnum cum obiecto intellecto, per aſſimilationem, concedo maiorem: quia vtcumque fit vnum, nego maiorem. Similiter diſtinguo minorem: Amans fit vnum cum obiecto dilecto, ratione ponderis & inclinationis in illud, concedo minorem: ratione ſimilitudinis & identitatis naturæ cum illo, nego minorem, & conſequentiam.

Obijcies ſecundò contra ſecundam partem aſſertionis: Beatitudo formalis conſiſtit in perfectiſſima operatione naturæ intellectualis: Sed amor perfectior eſt viſione: Ergo illa in amore conſiſtit. Maior videtur certa, minor verò probatur multipliciter. Primò, ex Diuo Thoma 1. part. quæſt. 82. artic. 3. vbi docet amorem rerum quæ ſunt ſupra nos, excedere in perfectione cognitionem illarum; & è contra cognitionem rerum quæ ſunt infra nos, ſuperare illarum dilectionem. Secundò, quia ordo Seraphinorum dictus ab ardore charitatis, perfectior eſt ordine Cherubinorum, qui ſic denominantur à plenitudine ſcientiæ. Tertiò, quia voluntas eſt perfectior potentia quam intellectus, tum quia illum mouet quoad exercitium, tum

etiam quia agit liberè, intellectus verò per modum naturæ; agere autem liberè eſt perfectior modus agendi, quam agere neceſſariò: Ergo perfectiſſimus actus voluntatis, qualis eſt amor beatificus, in perfectione excedit perfectiſſimum actum intellectus, qualis eſt viſio beatifica. Quartò, illud eſt perfectius, cuius oppoſitum eſt peius: At odium charitati oppoſitum peius eſt carentia viſionis: Ergo amor viſionem excedit.

Reſpondeo primò diſtinguendo maiorem: Beatitudo formalis conſiſtit in perfectiſſima operatione entitatiuè, nego maiorem: perfectiſſima in linea aſſecutionis, concedo maiorē: Similiter diſtinguo minorem: amor beatificus perfectior eſt viſione, in ratione entis tranſeat: in ratione conſecutionis, nego minorem, & conſequentiam. Solutio patet ex ſupra dictis, cùm enim beatitudo formalis ſit conſecutio obiecti beatifici, præcisè ex exceſſu entitatiuo, vnius operationis ſupra aliam, non poteſt colligi quod illa ſit beatitudo formalis, niſi etiam huic præſtet in linea aſſecutionis.

Reſpondeo ſecundò, data maiori, negando minorem, ad cuius primam probationem ex authoritate D. Thomæ deſumptam, dico illum ibi loqui de amore, & cognitione viatorum, qui res ſuperiores intelligunt per ſpecies quidditatum & rerum materialium, quæ ſuperiores eſſentias non repræſentant prout ſunt in ſe ipſis, ſed per analogiam & ſimilitudinem ad res illas materiales, & corporeas, à quibus deſumuntur; & de cognitione vt ſic terminata ad res ſuperiores, verum eſt in perfectione excedi ab illarum amore, qui in

illas

illas fertur prout ſunt in ſeipſis: non autem de cognitione patriæ, maximè de beatifica viſione, cùm illa non fiat per ſpeciem & ſimilitudinem creaturarum, ſed ipſa diuina eſſentia immediatè per ſeipſam gerat vices ſpeciei & formæ intelligibilis. Ex quo patet reſponſio ad ſecundam probationem, Seraphin enim non dicitur ab ardore charitatis patriæ, ſed viæ, & ſimiliter Cherubin, non à ſcientia comprehenſoris, ſed viatoris ſuam denominationem deſumit; vnde ex præſtantia ordinis Seraphinorum ſupra ordinem Cherubinorum, ſolùm inferri poteſt amorem viæ excedere cognitionem viatoris, non autem viſionem beatificam.

Ad tertiam nego antecedens, nimirum quod voluntas ſit perfectior intellectu, vt enim ait Ariſtoteles 10. Ethic. cap. 7. *Mens eſt eorum omnium quæ nobis inſunt præſtantiſſima*. Ad primam probationem in contrarium, dico quod licèt voluntas moueat intellectum quoad exercitium, in genere cauſæ efficientis, mouetur tamen ab illo quoad ſpecificationem ex parte obiecti, & in genere cauſæ finalis, qui modus agendi & mouendi perfectior eſt. Ad ſecundam probationem ſimiliter dico, quod licèt libertas formalis ſolùm ſit in voluntate, radicalis tamen eſt in intellectu; vnde ſicut intellectus dependet à voluntate, & illi ſubordinatur in libertate formali, ita & voluntas intellectui ſubordinatur, & ab ipſo, vt à prima totiùs libertatis radice dependet. Addo quod modus agendi liberè non eſt perfectior ſimpliciter modo agendi naturali, ſed tantùm ſecundùm quid, nimirum in genere mo-

moris: nam perfectior eſt modus agendi quo Deus agit ad intra, producendo Filium & Spiritum Sanctum, modo quo agit ad extra, producendo creaturas, & tamen iſte eſt liber, ille verò naturalis.

Ad quartam, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: odium eſt peius carentia viſionis, in linea moris, concedo minorem: in genere phyſico, nego minorem. Ex quo ſolùm inferri poteſt, amorem præſtare viſioni in genere moris, quod libenter concedimus, cùm viſio in genere moris non ſit, vtpote libertatis expers; non autem quod illam excedat in genere phyſico, quod ſolùm negamus.

Obijcies tertiò contra tertiam partem aſſerentem beatitudinem formalem non conſiſtere in fruitione Dei: Benedictus XII. Extrau. *Benedictus Deus*, ait animas Sanctorum *viſione & fruitione eſſe verè beatas*: Ergo cenſet beatitudinem formalem conſiſtere, ſaltem partialiter, in fruitione Dei. Idem colligitur ex D. Thoma infra qu. 11. art. 3. ad 3. vbi aſſerit fruitionem eſſe vltimum finem, non ſicut res quæ vltimò quæritur, ſed ſicut adeptio vltimi finis.

Reſpondeo mentem Pontificis in illa extrauagante, ſolum fuiſſe definire, iuſtorum animas ante diem iudicij verè eſſe beatas; an verò operatione intellectus, aut voluntatis, vel vtriuſque potentiæ, ſua definitione non attigiſſe, ſed diſputationi Theologorum reliquiſſe. Vnde non ait illas fruitione & viſione conſtitui eſſentialiter beatas, ſed viſione & fruitione eſſe verè beatas, quod facilè explicatur de viſione ingrediente beatitudinem

vt eſſentia, & fruitione, vt proprietate ex illa reſultante. Similiter ad authoritatem D. Thomæ reſpondetur, fruitionem eſſe adeptionem vltimi finis, non formaliter, ſed conſecutiuè, & obiectiuè, quia conſequitur ad viſionem beatificam, quæ adeptio eſt, & illam pro obiecto habet. Vel ſecundò dici poteſt, eſſe adeptionem, non formaliter, ſed completiuè, quia complet & perficit viſionem beatificam, ad quam conſequitur tanquam proprietas.

Obijcies quartò contra quartam partem aſſertionis, in qua diximus beatitudinem formalem conſiſtere eſſentialiter in viſione beatifica: Beatitudo formalis debet ſeipſa hominis appetitum totaliter & perfectè ſatiare: Sed clara Dei viſio hoc non præſtat, cùm non ſolùm homo inclinetur ad videndum Deum, ſed etiam ad ipſum amandum, eoque perfruendum: Ergo beatitudo formalis non conſiſtit eſſentialiter in clara Dei viſione.

Reſpondeo beatitudinem formalem ſeipſa ſatiare debere primam hominis inclinationem, inclinationes autem veluti ſecundas, non per ſeipſam formaliter, ſed ſolùm cauſaliter: Inclinatio autem hominis primaria eſt inclinatio ad verum cognoſcendum, & hæc per claram Dei viſionem ſatiatur formaliter cœteras verò ſatiat ſolùm cauſaliter, cauſando ſcilicet actus per quos illæ ſatiantur, nempe amorem & fruitionem beatificam.

Obijcies vltimò: De ratione vltimi finis eſt vt ad vlteriorem finem non ordinetur, ſed omnia ordinentur ad ipſum: At Clara Dei viſio ordinatur ad amorem beatificum tanquam

 ad

ad finem, non autem è contra amor ad viſionem; nam vt ait Anſelmus lib. 2. cur Deus homo: *Peruerſus ordo eſt amare, vt intelligas, rectiſſimus verò intelligere vt ames:* Ergo beatitudo formalis non conſiſtit in clara Dei viſione.

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem; cùm enim clara Dei viſio ſit eſſentia beatitudinis formalis, & amor eiũs proprietas; proprietates autem ſint ad perficiendam naturam cuius ſunt proprietates, hinc fit quod amor beatificus viſionem tanquam finem reſpiciat, non verò è contra viſio amorem beatificum. Ad Anſelmum verò dicendum eſt, illum non comparare ibi amorem cùm cognitione patriæ, ſed cum cognitione viæ; cùm enim iſta ſit imperfectior amore, ad illum tanquam ad finem proximum ordinatur; vnde eſſet peruerſus ordo amare in via ad intelligendum, & rectiſſimus eſt intelligere ad amandum.

CAPVT VI.

De proprietatibus beatitudinis formalis.

EXplicata eſſentia beatitudinis formalis conſequens eſt vt declaremus eius proprietates, quæ ſunt præcipuè quatuor, videlicet amor, delectatio, impeccabilitas, & incorruptibilitas, ſeu perpetuitas.

§. I.

§. I.

Prima proprietas beatitudinis formalis, felix amandi neceſſitas.

NEmo dubitat quin beati Deum videntes, neceſſitentur neceſſitate ſpecificationis ad ipſum amandum; cùm enim in Deo clarè viſo nulla apparere poſſit ratio mali, nullo pacto voluntas, quæ eſt appetitus boni, ipſum odio habere vel fugere poteſt; ſicut ob eandem rationem homo in via neceſſitatur quantùm ad ſpecificationem, ad volendum bonum vt ſic, abſtractum à vero & apparenti. Sed difficultas eſt de neceſſitate quoad exercitium, propter Scotiſtas, contendentes amoris beati exercitium eſſe liberum & contingens ex natura ſua, etſi ab extrinſeca Dei prouidentia, tollente omnia quæ poſſent à charitate diuertere, habeat quod in æternum ſit duraturum. Nos verò aſſerimus, voluntatem beati Deum videntis, ita in eius amorem rapi, vt exercitium diuini amoris vel diuertere, vel ſuſpendere nequaquam poſſit, ſubindeque beatitudinem formalem, ſeu claram Dei viſionem, eſſentialiter conſequi vel comitari felicem amandi Deum neceſſitatem, non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium.

Ratio fundamentalis eſt, quia voluntas, cùm ſit appetitus rationalis, & ſequatur dictum ac dictamen rationis, non poteſt ceſſare ab aliquo actu, niſi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in eius ceſſatione aliquam rationem maioris boni: Sed

nullum horum poteſt iudicare beatus de amore Dei: Ergo non poteſt ab actu amoris ceſſare. Maior conſtat, minor etiam videtur manifeſta; nam in patria actus amoris eſt iucundus & facilis, cùm charitas in patria ſit veluti in ſuo centro, vtpote coniuncta cum clara Dei viſione, & regulata per lumen gloriæ. Neque eſſe poteſt laſſitudo & defatigatio in eius exercitio, cùm non dependeat ab aliquo organo corporeo, viſio enim ad quam ſequitur, non eſt per conuerſionem ad phantaſmata. Non poteſt etiam in continuatione amoris beatifici nauſea aliqua vel faſtiſtium reperiri, quia bonum increatum, cùm infinitæ ſit ſuauitatis & dulcedinis, tam ſuauiter implet, tam delectabiliter ſatiat, vt in eius fruitione regnet deſiderium, & in ſatietate vigeat illius appetitus. Vnde D. Petrus dicit quod Angeli beati, Spiritum Sanctum continuò contemplantes, deſiderant in ipſum proſpicere. Et D. Gregorius in moralibus: *Cùm ad ipſum* (inquit) *fontem vitæ venerimus, erit nobis, delectabiliter impreſſa ſitis ſimul & ſatietas: Sed longè aberit à ſiti neceſſitas, longè à ſatietate faſtidium, quia ſitientes ſaturabimur, & ſaturati ſitiemus.* Demum clara Dei viſio non compatitur iudicium erroneum, quo Beatus iudicet eſſe illi bonum ceſſare ab amore Dei, ſed potiùs habet actum contrarium, quo iudicat illi eſſe bonum, continuò adhærere Deo per amorem, & ab illo nunquam diuelli, ita vt non poſſit voluntas intellectum ab eo iudicio vel per vnum inſtans diuertere.

Dices primò: Beati poſſunt in carentia ſeu

ceſſa-

ceſſatione amoris beatifici aliquam rationem boni apprehendere, nempe exercitium libertatis: Ergo poſſunt à tali amore ceſſare, ſeu eius exercitium interrumpere.

Reſpondeo negando Antecedens, libertas enim exerceri non poteſt circa bonum vniuerſale & infinitum, ſed ſolùm circa creaturas, & bona particularia & limitata, quæ cum illo neceſſariam connexionem non habent: Sicut intellectus facultatem diſcurrendi & ratiocinandi circa principia exercere non poteſt, ſed ſolùm circa concluſiones quæ in illis virtualiter continentur.

Inſtabis: Per fidem Deus proponitur voluntati, vt ſummum & infinitum bonum, & tamen amor per illam regulatus eſt liber: Ergo quamuis in patria per lumen gloriæ & claram viſionem proponatur vt ſummum & infinitum bonum, amor tamen per illam regulatus erit liber.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, nam etſi vtrumque lumen, Deum vt ſummum & infinitum bonum repræſentet, vnum tamen illum repræſentat clarè, & vt eſt in ſe; alterum verò obſcurè, & per alienas ſpecies tale bonum proponit: Vnde ſicut intellectus à vero, primo non autem ſecundo modo propoſito, conuincitur, ita & voluntas ſolùm à ſummo bono clarè cognito neceſſitatur.

Vrgebis: Omnis actus potentiæ liberæ eſt liber: Sed voluntas eſt potentia libera, nam vt ait Auguſtinus in Enchiridio cap. 105. *Aut voluntas non eſt, aut libera eſt dicenda.* Ergo amor beatus eſt liber, ſaltem quoad exercitium.

Confirmatur: Idem S. Doctor lib. 5. de Trinitate Dei ſic ait: *Si aliquid eſt voluntarium, non eſt neceſſarium*: Sed amor beatificus eſt voluntarius: Ergo non eſt neceſſarius, ſed liber, ſaltem quoad exercitium.

Ad inſtantiam reſpondeo, quod ſicut in noſtro intellectu inuenitur ratio diſcurſiui, reſpectu concluſionum, & ratio intellectiui ſine diſcurſu, reſpectu principiorum; ita in voluntate noſtra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi liberè: Non dixit autem Auguſtinus, voluntatem in omni actu liberam eſſe, ſed ſolùm quod non eſſet voluntas, ſi libera non eſſet, quod intelligendum eſt reſpectu aliquorum actuum. Vel ſecundò dici poteſt cum D. Thoma qu. 22. de verit. art. 5. ad 1. voluntatem ſemper eſſe liberam à neceſſitate coactionis, quia in ſuis actibus vim pati non poteſt, non autem ſemper eſſe liberam à neceſſitate naturalis inclinationis; & primo libertatis genere, ſcilicet à neceſſitate coactionis, gaudere amorem beatificum, cum quo tamen ſtat, illum neceſſarium eſſe quoad ſpecificationem & exercitium. Per quod patet ad confirmationem, nam quando D. Auguſtinus ait, *ſi aliquid eſt voluntarium, non eſt neceſſarium*, hoc intelligendum eſt de neceſſitate coactionis, non verò de neceſſitate naturalis inclinationis; vnde quamuis amor beatificus ſit voluntarius, nihilominus hoc ſecundo modo neceſſariùs eſt. Sicut amor quo Deus ſeipſum diligit, & quo Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, voluntarius eſt ſubindeque immunis à neceſſitate coactionis, cum hoc tamen ſtat illum eſſe neceſſarium

ne-

neceſſitate naturalis inclinationis, non ſolùm quantùm ad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium. De quo fuſiùs infra, cùm de voluntario libero.

Dices ſecundò, nullum obiectum neceſſitat voluntatem quoad exercitium actus, vt ſæpe docet S. Thomas, quia obiecti quidem eſt ſpecificare potentiam, ſed non mouere illam quoad exercitium, vnde ſi neceſſitat, ſolùm quoad ſpecificationem neceſſitat: Ergo Deus etiam clarè viſus non neceſſitat voluntatem ad exercitium amoris.

Reſpondeo D. Thomam ſolùm velle quod nullum obiectum, ex vi & formalitate obiecti, neceſſitet voluntatem; cum quo ſtat quod poſſit illam neceſſitare ex propria voluntatis natura, quæ quia libera & naturalis eſt, aliquando vt libera, aliquando vt naturalis operatur. Primùm ei conuenit circa obiectum cum indifferentia propoſitum, ſecundùm verò circa obiectum propoſitum ſine indifferentia iudicij.

§. II.

Secunda proprietas beatitudinis formalis, ſummum gaudium ſeu delectatio.

EX clara Dei viſione, & amore beatifico, oritur in beatis ineffabile gaudium, & ſumma delectatio, quæ tanta eſt, vt D. Bernardus epiſt. 114. dicat quod *huic comparata omnis alia iucunditas, mæror eſt; omnis ſuauitas, dolor eſt; omne dulce amarum; omne decorum, fœdum; omne poſtremò quodcumque de-*

lectare poteſt, moleſtum. In primis gaudent beati de bono diuino in ſe conſiderato: De quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnauit Dominus Deus noſter omnipotens, gaudeamus, & exultemus, & demus gloriam ei.* Secundò gaudent de bono proprio, & de felicitate qua potiuntur; de quo gaudio loquitur Profeta Regius Pſal. 19. cùm ait: *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua, vſque in finem.* Primum gaudium ſeu delectatio elicitur à charitate, tanquam actus ſecundarius eius, quia vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 28. per totam, gaudere de bono amici eſt actus & fructus amicitiæ & charitatis. De ſecundo difficultas eſt à quo eliciatur, cùm enim ad amorem concupiſcentiæ pertineat, non videtur poſſe procedere à charitate, quæ eſt amor amicitiæ. Vnde Suarez, & alij ex Recentioribus, exiſtimant illud elici ab habitu ſpei, quem dicunt remanere in patria. Sed hoc manifeſtè repugnat D. Thomæ, qui pluribus in locis docet ſpem non remanere in patriam. Nam in hac parte qu. 67. art. 4. quærit, *Vtrum ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ?* Et reſpondet non manere, idque probat in hunc modum: Motus ceſſat obtento termino: Sed ſpes ſe habet per modum motus tendentis in beatitudinem, & claram Dei viſionem: Ergo illâ obtenta perit. Quam rationem inſinuat Apoſtolus ad Roman. 8. his verbis: *Spes quæ videt non eſt ſpes, nam quod videt quis quid ſperat?* Idem docet 2. 2. qu. 18. art. 2. vbi ſic diſcurrit: Subtracto eo quod dat ſpeciem, ſoluitur ſpecies: Sed in patria non ſubſiſtit

id quod dat ſpeciem virtuti ſpei, actus ſcilicet ſperandi æternam beatitudinem, vt diuino auxilio obtinendum, cùm in patria habeatur ipſa beatitudo: Ergo in patria non remanet ſpes.

Nec valet quod ait Suarez, nempè habitum ſpei non reſpicere primariò & eſſentialiter actum ſperandi beatitudinem; ſed actum amoris concupiſcentiæ, quo quis Deum vt bonum ſibi proprium diligit. Virtus enim denominatur à principal ori actu quem elicit: Atqui ſecunda virtus Teologica ab omnibus ſpes appellatur: Ergo precipuus eius actus eſt actus ſperandi, non verò amor concupiſcentiæ, quo quis Deum vt bonum ſit proprium diligit. Addo quod ſpes quæ eſt virtus, reſpondet ſpei quæ eſt paſſio: Atqui actus principalis ſpei quæ eſt paſſio, non eſt bonum ſibi proprium & conueniens concupiſcere, ſed bonum arduum poſſibile ſperare, vnde non eſt in appetitu concupiſcibili, ſed in iraſcibili: Ergo pariter præcipuus actus virtutis ſpei, non eſt amor concupiſcentiæ, quo quis Deum vt bonum ſibi proprium diligit, ſed actus ſperandi quo expectatur futura beatitudo.

Dicendum eſt igitur, delectationem qua beati de Deo vt bono ſibi proprio, eos beatificante delectantur, elici ab habitu charitatis; cùm enim non poſſit elici à fide, nec à ſpe, quæ in patria non remanent, conſequens eſt vt eliciatur à charitate. Addo quod ab eodem habitu elicitur delectatio, à quo oritur amor quid eſt cauſa illius: Sed amor concupiſcentiæ, quo beati Deum vt bonum ſibi proprium diligunt, procedit à virtute charitatis,

quia vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 25. art. 4. per charitatem non ſolùm Deum & proximum, ſed etiam noſmetipſos diligimus: Ergo & delectatio quæ ad illum amorem conſequitur.

Dices, Amor concupiſcentiæ beatitudinis futuræ, & gaudium ſubſecutum ad illam, non pertinent ad charitatem, ſed ad ſpem, iuxta illud Apoſtoli ad Roman. 12. *Spe gaudentes*: Ergo etiam in patria amor concupiſcentiæ, quo beati Deum vt bonum ſibi proprium diligunt, & delectatio quæ ad illum ſequitur, non eliciuntur ab habitu charitatis ſed ſpei.

Sed nego conſequentiam, amor enim concupiſcentiæ, quo in via appetimus beatitudinem, & de ea delectamur, illam reſpicit ſub ratione boni ardui futuri, quod eſt obiectum formale ſpei: In patria verò amor quo beati diligunt beatitudinem, & delectantur de ea, reſpicit illam vt bonum præſens, & iam obtentum, vnde non poteſt elici à ſpe, quæ eſt de bono arduo & futuro, ſubindeque in beatis non remanet; ſed ſolùm à charitate, ad quam tanquam ad proximiorem virtutem reducitur, & quæ ſola ex virtutibus Theologicis remanet in patria Nec obeſt quod charitas ſit amor amicitiæ, & amor amicitiæ reſpiciat bonum amici, amor verò concupiſcentiæ bonum proprium. Nam bonum proprium non ſemper opponitur bono amici, ſed interdum illi ſubordinatur, & cùm eo connectitur, vnde amor concupiſcentiæ quo noſmetipſos diligimus, poteſt oriri, & de facto oritur à virtute charitatis, qua Deum & proximum amamus, vt docet D. Thomas ſupra citatus;

tatus: Cùm ergo beatitudo, & delectatio quam ex ea beati percipiunt, non opponantur Deo & bono ipſius, ſed illi ſubordinentur, & cum eo connectantur, à virtute charitatis, quà Deum diligunt, vt eius actus ſecundarij procedunt.

§. III.

Tertia beatitudinis formalis proprietas, felix impotentia peccandi, orta ex clara Dei viſione, & amore beatifico.

Scotus & Nominales docent, beatos eſſe impeccabiles ſolùm ab extrinſeco, & ex diuina prouidentia impediente ne in peccatum labantur. Cœteri verò Theologi aſſerunt, eos ab intrinſeco impeccabiles eſſe, & felicem illam peccandi impotentiam, ex duplici radice ſeu cauſa procedere, nempe ex clara Dei viſione, & amore beatifico.

Viſio ergo beatifica quadruplici ratione potentiam peccandi à beato excludit. Primò, quia illum intimè & immobiliter coniungit primæ regulæ ſuæ operationis, nempe ſuo vltimo fini; peccare enim nihil aliud eſt quàm deflectere & declinare à rectitudine ſuæ regulæ: Vnde ſicut ſi manus artificis eſſet ipſa regula inciſionis, vel talem regulam inſeparabiliter haberet ſibi coniunctam, non poſſet niſi rectè ſcindere; ita voluntas beati quæ immobiliter coniungitur regulę ſuę operationis, non poteſt niſi rectè operari.

Secundò, quia totam creaturæ rationalis capacitatem implet; ſicut enim cœlum eſt immu-

mutabile ſubſtantialiter, & incorruptibile; quia tota capacitas materiæ eius expletur per ipſius formam; ita voluntas beati redditur immutabilis à bono in malum, ſubindeque impeccabilis, quia tota eius capacitas expletur per viſionem beatificam, per quam omnia hominis deſideria plenè & perfectè ſatiantur, vt capite præcedenti oſtenſum eſt. Vnde Iſidorus lib. 1. de ſummo bono cap. 12. ait quod *Angeli, licèt ſint natura ſua mutabiles, non ſinit tamen eos contemplatio mutare diuina.*

Tertiò; quia non poteſt eſſe in voluntate peccatum, niſi in intellectu error, ignorantia, aut inconſideratio præcedant, vt oſtendemus in tractatu de peccatis: Sed viſio beata omnes illos defectus ab intellectu excludit: Ergo & à voluntate peccandi potentiam aufert.

Quartò, voluntas videntis Deum, ita ſe habet reſpectu boni diuini, ſicut voluntas viatoris in ordine ad bonum in communi, vnde ſicut impoſſibile eſt, aliquem in via operari, niſi reſpiciendo rationem boni in communi; ita qui videt Deum, non poteſt velle quidquam quod non ordinetur ad ipſum, ſubindeque non poteſt peccare, cùm peccans appetat obiectum abſque ordine ad bonum diuinum.

Secunda radix vnde oritur impeccabilitas beatorum eſt amor beatificus, nam per peccatum homo auertitur à Deo vltimo fine, per charitatem verò in Deum vt vltimum finem conuertitur: Ergo cùm auerſio à Deo, & conuerſio in illum, ſimul eſſe nequeant, peccatum cum amore beatifico eſt omnino incom-

poſſi-

poſſibile. Vnde Gregorius lib. 5. moral. cap. 27. *Angelica natura in ſemetipſa mutabilis eſt, quam mutabilitatem vincit, per hoc quod ei qui ſemper idem eſt, vinculis amoris colligatur*. Et Auguſtinus 14. de ciuit. cap. 9 *Vbi amor boni immutabilis eſt, profectò ſi dici poteſt, mali cauendi timor ſecurus eſt*.

Dices, Charitas viæ & charitas patriæ ſunt eiuſdem ſpeciei, imò idem manet habitus charitatis in patria, qui fuit in via: Sed charitas viæ non excludit potentiam peccandi: Ergo nec charitas patriæ.

Reſpondeo quod licèt charitas ſit eiuſdem ſpeciei in patria, & in via, habet tamen diuerſum modum operandi; quia in via regulatur per fidem & cognitionem obſcuram, quæ non repræſentat Deum clarè & vt eſt in ſe; in patria verò regulatur per lumen gloriæ, & claram viſionem, quæ Deum vt habentem omnem rationem boni clarè repræſentat, & iudicat nihil eſſe appetibile quod ad Deum ordinabile non ſit, ex quo fit quod charitas patriæ tollit potentiam ad peccandum, non verò charitas viæ.

Ex dictis colligitur primò, non poſſe, etiam de abſoluta Dei potentia, cum viſione, & amore, peccatum actuale commiſſionis coniungi. Prima pars patet ex dictis, nam impoſſibile eſt quod aliquis peccet, niſi præcedat iudicium practicum, quo iudicetur hic & nunc eſſe appetendum aliquid quod ad Deum non eſt ordinabile: Sed implicat tale iudicium cum viſione beatifica coniungi, nam illa eſt perfectum iudicium, quo beatus ſpeculatiuè & practicè iudicat, Deum eſſe ſuper omnia

nia amandum, & omnia ad ipſum tanquam ad vltimum finem eſſe referenda: Ergo peccatum actuale commiſſionis non poteſt, etiam de potentia abſoluta, cum beatifica viſione componi.

Quod verò non poſſit etiam coniungi cum amore beatifico, non minùs euidens eſt; nam, vt ſupra dicebamus, per peccatum mortale homo auertitur à Deo tanquam vltimo fine, & in creaturam vt in vltimum finem conuertitur; charitas verò conuertit hominem in Deum tanquam in vltimum finem: Atqui implicat ſimul eſſe auerſionem à Deo vt vltimo fine, & conuerſionem in illum vt vltimum finem: Ergo & amorem beatificum ſimul eſſe cum peccato mortali actuali.

Eadem incompoſſibilitas peccati mortalis cum viſione & amore beatifico, etiam per reſpectum ad abſolutam Dei potentiam, poteſt hac ratione demonſtrari, Quando aliquæ formæ repugnant ex natura rei, non poſſunt inter ſe coniungi, niſi Deus concurſu ſpeciali & extraordinario concurrat ad vtriuſque coniunctioné, vt patet in calore & frigore in gradibus intenſis: At Deus nequit ſpeciali concurſu concurrere ad coniunctionem peccati mortalis cum viſione & amore beatifico, aliàs peccatum illi vt authori ſpeciali tribueretur, qúod infinitæ eius ſanctitati repugnat: Sicut ſi de potentia abſoluta impediret ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conſeruatio frigoris in illum vt ſpecialem authorem & conſeruatorem reduceretur: Ergo repugnat, de potentia Dei abſoluta, peccatum mortale coniungi cum clara Dei viſione & amore betifico.

Colligitur ſecundò, viſionem & amorem beatificum, non ſolùm non poſſe de abſoluta Dei potentia coniungi cum peccato commiſſionis, ſed nec etiam cum peccato omiſſionis: quia viſio & amor beatificus ex natura rei expoſcunt nedum peccatum commiſſionis ſed etiam omiſſionis excludere, aut impedire; vnde vt illud ſecum compaterentur, requireretur non quidem concurſus Dei poſitiuus, conſeruans peccatum omiſſionis, ſed negatio concurſus poſtulati à viſione & amore, vt illud impedirent: At eo ipſo quod Deus negaret concurſum eis debitum, illi attribueretur peccatũ omiſſionis, vt ſupra arguebamus de peccato commiſſionis: Ergo repugnat, nedũ peccatum commiſſionis, ſed etiam omiſſionis, cum viſione & amore beatifico coniungi.

Confirmatur: Ad peccatum omiſſionis ad minus requiritur actus interpretatiuus, id eſt fundamentum quo prudens iudicet, taliter voluntatem ſe habere, ac ſi per poſitiuum actum vellet omittere: Sed poſito quod voluntas beati, ex vi amoris & viſionis, expoſcat concurſum ad euitandum peccatum omiſſionis, non adeſt fundamentum ad prudenter iudicandum, illam ita ſe habere ac ſi per actum poſitiuum vellet omittere, ſed potiùs eſſet fundamentum ad iudicandum talem omiſſionem appeti à Deo negante talem concurſum: Ergo repugnat viſionem & amorem beatificum cum peccato omiſſionis coniungi.

Dices, Poteſt Deus præceptum imponere beato de aliquo actu libero, v. g. de cuſtodia hominum: At ſuppoſito illo præcepto poteſt beatus omittere talem actum, cùm adhuc eo

ſuppo-

ſuppoſito, liberè illum exerceat: **Ergo poteſt** peccare peccato omiſſionis.

Reſpondeo diſtinguendo minorem: Suppoſito illo præcepto poteſt beatus omittere talem actum, omiſſione phyſica & naturali, concedo minorem: omiſſione morali, & culpabili, nego minorem. Vel aliter poteſt eadem minor diſtingui: poteſt beatus omittere talem actum, potentia antecedenti, & in ſenſu diuiſo, concedo Antecedens: potentia conſequenti, & in ſenſu compoſito, nego Antecedens, & conſequentiam. Poſſunt hæc explicari exemplo Chriſti, qui reſpectu actus cadentis ſub præcepto fuit liber quoad exercitium, & tamen non potuit peccare; quia licèt potuerit omittere talem actum, prout omiſſio eſt pura negatio actus oppoſiti, non tamen quatenus eſt priuatio prædicti actus vt debiti: vel quia licet illum potuerit ommittere potentia antecedenti, & in ſenſu diuiſo, non tamen potentia conſequenti, & in ſenſu compoſito. De quo fusè in tractatu de Incarnatione, cùm concordiam libertatis Chriſti cum eius impeccabilitate exponemus.

Colligitur tertiò, peccatum habituale, de abſoluta potentia, non poſſe cùm viſione & amore beatifico coniungi; quia impoſſibile eſt per quamcumque potentiam quod homo ſimul habeat duos vltimos fines ſimpliciter, etiam ſi vnum habeat actualiter, & alium habitualiter, vt ſupra cap. 1. oſtenſum eſt: Sed beatus videns amans Deum, habet illum actualiter pro vltimo fine ſimpliciter, cùm viſio beatifica ſit Dei vt vltimi finis adeptio; qui verò eſt in ſtatu peccati mortalis, in creaturam vt in vlti-

mum finem habitualiter conuerſus eſt: Ergo repugnat peccatum habituale, cum viſione & amore beatifico coniungi: alioquin talis coniunctio Deo vt authori ſpeciali tribueretur, vt ſupra dicebamus de peccato commiſſionis & omiſſionis.

Addo quod peccatum habituale, ſeu macula peccati, nihil aliud eſt, quam priuatio gratiæ ſanctificantis, vt voluntaria, ſeu ex præcedenti actu peccaminoſo voluntatis cauſata: Sed talis priuatio cum viſione & amore beatifico incompoſſibilis eſt: Ergo & peccatum habituale, ſeu macula peccati. Maior conſtabit in tractatu de peccatis, minor verò patet, tum quia in beatis non poteſt dari actus peccaminoſus voluntatis, ex quo reſultet voluntaria illa priuatio gratiæ ſanctificantis, vt conſtat ex ſupra dictis. Tum ex eo quod viſio & amor beatificus ſunt actus vitales vitalitate ſupernaturali; vnde ſicut actus vitales ordinis naturalis, v. g. intellectio, aut volitio, neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponunt in ſubiecto à quo eliciuntur, principium radicale vitæ naturalis, ſcilicet animam rationalem; ita viſio & amor beatificus, neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponere debent in ſubiecto à quo eliciuntur principium radicale vitæ ſupernaturalis, quod non eſt aliud quam ipſa gratia ſanctificans, vt conſtabit ex dicendis in tractatu de gratia.

Colligitur quartò, peccatum veniale cum amore beatifico non poſſe coniungi: Licèt enim peccatum veniale non auertat à Deo vt vltimo fine, diuertit tamen ab ipſo; vnde ſicut actus charitatis eſt conuerſio in Deum,

pec-

peccatum mortale auerſio à Deo, ita peccatum veniale eſt diuerſio ab illo: Sed cum amore beatifico eſt incompoſſibilis nedum auerſio à Deo, ſed etiam diuerſio: Ergo non ſolùm peccatum mortale, ſed etiam veniale, cum amore beatifico ſtare nequit. Maior eſt certa, minor probatur. Amor neceſſarius nedum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, non ſolùm cum auerſione à Deo, ſed etiam cum diuerſione ab illo eſt incompoſſibilis, cùm enim ſit continuus, & nunquam interruptus, omnia quæ beatus diligit, actu refert & ordinat in diuinam bonitatem tanquam in vltimum finem: Sed amor beatificus, nedum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, neceſſarius eſt, vt §. 1. oſtendimus: Ergo cum illo, nedum auerſio, ſed nec etiam diuerſio à Deo compoſſibilis eſt.

§. IV.

Quarta beatitudinis formalis proprietas, eius perpetuitas ſeu inamiſſibilitas.

De fide certum eſt, beatitudinem ſanctorum fore perpetuam & nunquam deſituram, nam in fidei ſymbolo profitemur nos expectare vitam æternam. Et 1. Petri 1. beatitudo vocatur *hæreditas incorruptibilis, incontaminata, immarceſſibilis*. Et Auguſtinus lib. 15. de Trinit. cap. 8. ait quod *nullo modo eſſe poterit vita veraciter beata, niſi fuerit ſempiterna*. Sed difficultas eſt & controuerſia inter Theologos, an hoc ei conueniat ab intrinſeco, & ex natura rei, vel ſolùm ab extrinſeco, & ex

ex gratuita voluntate Dei, eam perpetuò conſeruantis? Scotus enim & Durandus exiſtimant illam à ſola Dei voluntate & non ab intrinſeco eſſe perpetuam. Alij dicunt cum Curiele, beatitudinem poſſe dupliciter conſiderari, ſcilicet in ratione beatitudinis, & boni perfectì ac plenè ſatiatiui, & in ratione viſionis & operationis, & primo modo eſſe ab intrinſeco inamiſſibilem & incorruptibilem, non autem ſecundo modo. Thomiſtæ verò communiter docent, viſionem beatam, tam vt beatitudo, quam vt viſio eſt, ab intrinſeco eſſe incorruptibilem.

Primum patet, nam de ratione beatitudinis formalis eſt quod perfectè ſatiet & quietet appetitum beati: At ſi viſio, inquantum eſt beatitudo formalis, non eſſet perpetua & inamiſſibilis ab intrinſeco, non ſatiaret nec quietaret perfectè appetitum beati: Ergo viſio, inquantum eſt beatitudo formalis, eſt perpetua & inamiſſibilis ab intrinſeco. Maior patet, minor probatur. Vnum ex illis quæ beatus exoptat eſt perpetuitas boni quod poſſidet, vnde maximè anxiaretur, ſi exiſtimaret tale bonum non eſſe perpetuum: Ergo ſi viſio, quatenus eſt beatitudo formalis, non eſſet perpetua & inamiſſibilis ab intrinſeco, non ſatiaret nec quietaret perfectè appetitum beati.

Nec valet ſi dicas, ad hoc vt beatus quietetur, & omnis anxietas ab eo tollatur, ſufficere quod Deus decreuerit illius beatitudinem perpetuò conſeruare, & hoc illi innoteſcat. Nam contra hoc eſt, quod de ratione beatitudinis formalis eſt, quod ratione ſui, vel eorum quæ illi debentur, ſatiet appetitum

bea-

beati, & omnem miſeriam & anxietatem excludat, vt conſtat ex dictis capite præcedenti: Ergo viſio, inquantum eſt beatitudo formalis, debet ratione ſui, vel eorùm quæ illi debentur, eſſe perpetua & inamiſſibilis, & non ſufficit quod hoc illi competat ab extrinſeco, & gratuita Dei voluntate, ad perfectè quietandum appetitum quo beatus exoptat perpetuitatem boni quod poſſidet.

Quod verò viſio beatifica, non ſolùm vt beatitudo formalis, ſed etiam vt viſio & operatio: ſit ab intrinſeco incorruptibils, probatur contra Curielem: Primò quia viſioni eſſentialiter conuenit quod ſit beatitudo formalis, vt oſtenſum eſt capite præcedenti: Ergò ſi vt beatitudo formalis, ab intrinſeco petit durare perpetuò, idipſum ei conuenit, quatenus viſio eſt. Secundò, illa operatio petit ab intrinſeco durare perpetuò, cuius principia ſunt ab intrinſeco inuariabilia & incorruptibilia: Sed principia viſionis beatificæ, nempe lumen gloriæ, & eſſentia diuina, per modum ſpeciei intellectui beatorum vnita, ſunt inuariabilia & incorruptibilia ab intrinſeco: Ergo & ipſa viſio beatifica. Tertiò, actio quæ menſuratur æternitate, eſt ab intrinſeco immutabilis & incorruptibilis, nam vt ait D. Thomas 1. p. qu. 10. art. 2. *Ratio æternitatis conſequitur immutabilitatem, ſicut ratio temporis conſequitur motum*: Sed viſio beatifica menſuratur æternitate, & vt in Tractatu de viſione Dei capite vltimo demonſtrauimus: Ergo eſt ab intrinſeco immutabilis & incorruptibilis. Tertiò, forma perfectè complens, & ſatians appetitum beati, natura ſua incorruptibi-

bi-

bilis & inamiſſibilis eſt; ſicut forma cœlorum eſt ab intrinſeco incorruptibilis, quia perfectè ſatiat appetitum materiæ, nec ſinit eam appetere aliquam formam ipſi contrariam: Sed viſio beatifica totaliter ſatiat appetitum beati, & omnia eius deſideria explet, vt capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo ex natura ſua incorruptibilis eſt. Demum S. Thomas 1. p. qu. 50. art. 5. ad 3. ait quod *non dicitur aliquid corruptibile, per hoc quod Deus poſſit illud ad non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſeruationem, ſed per hoc quod in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet*. Vnde cœli, Angeli, & animæ rationales, ſunt & dicuntur incorruptibilia, quia licèt per abſolutam Dei potentiam, & ſuſpenſioné diuini concurſus conſeruatiui, poſſint deſtrui, & deſinere eſſe, non habent tamen in ſeipſis aliquod principium corruptionis: Atqui ſimiliter, quamuis viſio beatifica poſſit deſtrui, de potentia Dei abſoluta: non habet tamen in ſe aliquod principium corruptionis, cùm ſubiectum illius ſit incorruptibile, nempe intellectus, & principia quæ ad illam concurrunt, nimirum lumen gloriæ, & eſſentia diuina, vt gerens vices ſpeciei intelligibilis, ſimiliter immutabilia & incorruptibilia ſint, illaque excludat peccatum, quod poſſet eſſe cauſa moralis deſtructionis eius: Ergo eſt incorruptibilis ab intrinſeco. Vnde viſio Pauli quæ fuit illi in raptu communicata, ex ſe & ex natura ſua erat perpetua, & exigebat ab intrinſeco conſeruari; ſed ex diſpenſatione Dei, & per miraculum, non durauit de facto: Sicut cœlum vel Angelus, quæ ab intrinſeco incorrupti-

ptibilia ſunt, & exigunt perpetuò conſeruari, de potentia abſoluta poſſunt deſinere eſſe.

Obijcies primò: Illa forma vel operatio eſt corruptibilis ab intrinſeco, quæ habet potentiam ad non eſſe: Sed viſio beatifica habet potentiam ad non eſſe, cùm poſſit à Deo deſtrui: Ergo eſt corruptibilis ab intrinſeco.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: Illa forma vel operatio eſt corruptibilis ab intrinſeco, quæ habet potentiam phyſicam ſeu naturalem ad non eſſe, concedo maiorem; Logicam ſeu obedientialem tantùm, nego maiorem, & ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam. Itaque vt aliquid dicatur incorruptibile ab intrinſeco per reſpectum ad Deum, non ſufficit non repugnantia, ſeu potentia logica & obedientialis, vt ab illo deſtruatur (alioquin Angeli, cœli, anima rationalis, & vnio hypoſtatica, poſſent dici ab intrinſeco corruptibilia, cùm in eis ſit potentia obedientialis ad non eſſe, illaque per abſolutam Dei potentiam poſſint deſtrui & annihilari) ſed exigitur potentia phyſica, inclinata ſecundariò ad non eſſe: Ideo enim homo v. g. dicitur corruptibilis ab intrinſeco, quia materia ex qua componitur appetit alias formas incompatibiles cum anima rationali, & ex conſequenti appetit expulſionem animæ, & non eſſe hominis.

Obijcies ſecundò: Forma recepta in ſubiecto non connaturali, ſed extraneo, recipitur in eo amiſſibiliter ſeu corruptibiliter, vt patet in calore, qui in ſubiecto proprio & connaturali, ſcilicet igne, eſt inamiſſibiliter, ſed in aqua eſt amiſſibiliter, eò quod aqua ſit ſubie-

ctum illi extraneum: At viſio beatifica eſt in homine, & in Angelo, vt in ſubiecto extraneo & non connaturali, cùm lumen gloriæ à quo dependet, nulli intellectui creato vel creabili connaturale ſit: Ergo viſio beatifica eſt aſſimiliter & corruptibiliter in intellectu humano, & Angelico.

Reſpondeo maiorem eſſe veram, quando forma non habet ex ſe quod ſit incorruptibilis, ſed ex conditione ſubiecti; tunc enim ſi recipitur in ſubiecto extraneo, eſt in eo corruptibiliter; ſecùs verò quando ex ſe & ex natura ſua incorruptibilis eſt, tunc enim non ſolùm non participat corruptibilitatem ſubiecti, ſed inſuper illud trahit & eleuat ad ſuam incorruptibilitatem, vt patet in ſubſiſtentia Verbi, quæ quia ex ſe & ex natura ſua incorruptibilis eſt & æterna, communicata ſubiecto extraneo, ſcilicet humanitati Chriſti, incorruptibilis & perpetua manet, trahitque illam ad ſuam perpetuitatem & incorruptionem; vnde Chriſtus naturam ſemel aſſumptam nunquam dimiſit, etiam diſſoluta vnione illius per mortem. Cùm ergo viſio beata, ex ſe & ex natura ſua incorruptibilis ſit (quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & eſſentia diuina in ratione ſpeciei intellectui beatorum vnita, ſunt incorruptibilia) quamuis recepta in ſubiecto extraneo & non connaturali, non participat eius mutabilitatem, ſed potiùs illud trahit ad eſſe immutabile, & incorruptibile. Vnde quamuis intellectus ſecundùm ſe menſuretur æuo, vt ſubijcitur tamen lumini gloriæ, & viſioni beatificæ, menſuratur æternitate par-

ticipata, ſicut ipſum lumen, & viſio.

Dices, Gratia ſanctificans eſt radix luminis gloriæ, & viſionis beatificæ, & tamen non eſt incorruptibilis ab intrinſeco, cùm quotidie corrumpatur per peccatum: Ergo à fortiori lumen gloriæ, & viſio beatifica, non ſunt ab intrinſeco incorruptibilia; non poteſt enim proprietas eſſe incorruptibilior natura à qua dimanat.

Reſpondeo quod licèt gratia viæ non ſit incorruptibilis ab intrinſeco, nec petat durationem perpetuam, bene tamen gratia conſummata patriæ, & hæc eſt radix luminis gloriæ, & viſionis beatificæ.

Quod ſi inſtes, & dicas, gratiam vt conſummatam non differre intrinſecè à gratia viatoris: Ergo ſi gratia viæ ab intrinſeco non ſit incorruptibilis, id etiam non habebit gratia conſummata patriæ, Reſpondebo negando conſequentiam, etſi enim gratia viæ & patriæ eiuſdem ſint entitatis, & conſequenter quoad entitatem ab intrinſeco incorruptibilitatem exigant; habent tamen duplicem ſtatum, in quorum vno, ſcilicet viæ, caret non incorruptibilitate quoad entitatem, ſed ſtatu incorruptibilitatis; quia non plenè ſibi ſubijcit liberum arbitrium creatum, ſed potiùs illi ſubijcitur: in altero verò, nempe in ſtatu termini, gaudet incorruptibilitate quoad entitatem, & ſtatu incorruptibilitatis, oppoſita de cauſa; quia nimirum totaliter & plenè ſibi ſubijcit flexibilitatem arbitrij, qua tendit ad malum: Sicut ergo gratia, abſque intrinſeca varietate entitatis, per ſolam variationem ſtatus, eſt radix fidei in via, & luminis gloriæ in termino,

ita præciſè per mutationem ſtatus, tranſit de corruptibili ratione ſtatus, ad ſtatum incorruptibilitatis. Et quia connaturaliter petit, vt ita loquar, radicare lumen gloriæ, fidem autem per accidens, vt tali lumini ſubſtitutam, & veluti eius vicariam, connaturaliter poſtulat ſtatum incorruptibilitatis, permittit tamen ſtatum corruptilitatis.

CAPVT V.

De dotibus & aureolis beatorum.

DOs à Iuriſperitis accipitur pro dono quo ſponſa dotatur, quando in domum ſponſi ſolemniter traducitur, tum in ſolamen matrimonij, eiuſque ſuſtentationem, tum in ornatum ipſius ſponſæ, vt dicitur lege *Dotis* ff. *de iure dotium*: Vnde cùm in beatitudine ſit coniunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti ſpirituale quoddam connubium, in beatis dotes debent admitti, & de facto admittuntur à Theologis, aliæ quidem ex parte animæ, aliæ verò ex parte corporis, de quibus breuiter hic agendum eſt.

§. I.

Dotes animæ beatæ.

TRes tantùm ſunt dotes animæ beatæ, ſcilicet viſio, comprehenſio, ſeu tentio, & delectatio. Ita D. Thomas 1. p. qu. 12. art.

7. ad 1. & in ſupplemento qu. 95. art. 3. & alij Theologi communiter. Ratio eſt, quia dotes patriæ immediatè coniungunt animam Deo, & correſpondent virtutibus viæ immediatè in Deum tendentes, ſunt tantùm tres, nempè fides, ſpes, & charitas: Ergo & dotes animæ beatæ, nimirum viſio, comprehenſio, & delectatio. Viſio ratione ſuæ claritatis correſpondet fidei, illiuſque imperfectionem, nempe obſcuritatem, excludit. Spei correſpondet comprehenſio, per quam tenemus Deum, ad quem currebamus per ſpem, illiuſque imperfectionem excludit, *nam quid videt quis, quid ſperat?* vt ait Apoſtolus. Denique delectatio ſeu fruitio charitati reſpondet, eiuſq; imperfectionem excludit, quatenus obiectum quod abſens per charitatem amabatur, & deſiderabatur in via, præſens & poſſeſſum, delectationem & fruitionem cauſat in patria.

Circa has dotes difficultas & controuerſia eſt inter Theologos, an illæ ſint habitus vel actus? Plures enim exiſtimant illas eſſe actus, alij habitus, alij vtrumque importare, Sed ſecunda opinio videtur probabilior, primò quia illam expreſsè docet D. Thomas in 4. diſt. 49. qu. 4. art. 2. in corp. his verbis: *Secundùm alios dicendum quod beatitudo & dos realiter differunt, vt beatitudo dicatur ipſa operatio perfecta, qua anima coniungitur Deo, ſed dotes dicuntur habitus vel diſpoſitiones, &c.* Secundò ob rationem quam idem S. Doctor ibidem inſinuat, nam dotes exornant & diſponunt animam ad coniunctionem ſpiritualem cum Deo: At viſio, comprehenſio, & fruitio, vt ſunt operationes, non diſponunt illam

ad talem coniunctionem, ſed ſunt ipſa coniunctio: Ergo ratio dotis non competit actibus, ſed habitibus luminis gloriæ & charitatis, eos antecedentibus. Quod vt meliùs percipiatur.

Obſeruandum eſt, duplicem rationem ſeu formalitatem in his habitibus reperiri, nam primò habent quod ſint principia eliciendi operationes, quæ vel ſunt conſummatio beatitudinis, vel ad illam ſequuntur: & ſic non magis induunt rationem dotis, quam ipſa conſummatio matrimonij: Secundò quod eleuent animam ad quendam ſtatum altiorem, & diſſimilem à ſtatu viæ, ratione cuius non poteſt ampliùs habere imperfectiones huius vitæ; & ſub hac ratione induunt rationem dotis, id eſt ornatus, diſpoſitionis, & habilitationis ſponſæ ad illas nuptias diuinas: v. g. lumen gloriæ non ſolùm eſt principium quo eliciendi viſionem Dei, ſed etiam diſponendi intellectum ad recipiendam diuinam eſſentiam loco ſpeciei, & ita clarificandum intellectum, quod non ſit capax vllius obſcuritatis, ſed ſolùm euidentiæ & claritatis, & ſub hac ratione vocatur viſio habitualiter, & per modum dotis. Similiter comprehenſio, quatenus eſt dos, dicit eundem habitum luminis gloriæ, non vt clarificantem intellectum, & diſponentem ad recipiendam eſſentiam diuinam ſpeciem intellegibilem, ſed vt tenentem habitualiter ipſam viſionem, quæ eſt tentio ſeu comprehenſio actualis. Demum dos fruitionis, ſeu delectationis, eſt ipſe habitus charitatis, non vt eſt principium amoris (ſub hac enim ratione reperitur etiam in via) ſed vt cauſans delectationem beatificam, quæ ſpecie

ab amore differt, & ſic ſolùm reperitur in patria. Ex quo ſoluuntur præcipua argumenta, quæ contra prædictam ſententiam fieri ſolent.

§. II.

Dotes corporis glorioſi.

QVemadmodum in ingreſſu beatitudinis anima deſponſata Chriſto recipit tres dotes, ſcilicet viſionem, comprehenſionem, & fruitionem, vt §. præcedenti oſtenſum eſt: Ita corpus in reſurrectione, quando animæ beatæ coniungetur, quatuor dotes ſeu ornamenta recipiet, nempe impaſſibilitatem, ſubtilitatem, agilitatem, & claritatem.

Impoſſibilitas non ſolùm mortem & corruptionem, ſed etiam omnem dolorem, & paſſionem læſiuam ſeu corruptiuam excludet, non tamen paſſionem perfectiuam, qualis eſt receptio actionum immanentium, etiam ſenſitiuarum, & accidentium omnium perficientium, quia id tantùm à corporibus glorioſis eſt auferendum, quod imperfectionem, non quod perfectionem includit. Hæc verò dos in corporibus glorioſis proueniet ex dominio animæ ſupra corpus, ſeu ex plena ſubiectione corporis ad animam, qua fiet vt materiæ potentialitas & appetitus, ita maneant expleta, aut ſaltem cohibita, & ligata ad ipſam formam ſeu animam, vt nulli alterationi, vel diſpoſitioni ad aliam, locum aperiant vel relinquant, vt docet S. Thomas in 4. diſt. 44. qu. 2. art. 1. Vel etiam dici poteſt cum eodem S. Doctore ibi-

ibidem art. 1. ad 1. quod ex beatitudine & gloria animæ, effluet & redundabit in corpus glorioſum aliqua perfectio ſeu qualitas ſupernaturalis, per quam habile reddetur ad talem ſubiectionem, quæ perfectio ſeu qualitas, dos glorificati corporis dicitur. Vnde Auguſtinus Epiſt. 56. ad Dioſcorum: *Tam potenti* (inquit) *natura Deus fecit animam, vt ex eius pleniſſima beatitudine, quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quæ eſt corpus, non beatitudo quæ fruentis & intelligentis eſt propria, ſed plenitudo ſanitatis, id eſt incorruptionis vigor.*

Subtilitas corpus glorioſum ab omni terrenæ labis concretione & craſſitie liberum reddet, ipſumque alioquin animale & terreſtre, efficiet quaſi cœleſte & ſpirituale, iuxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpirituale.* Non quod mutandum ſit in ſpiritum, vt quidam hæretici olim ſomniabant, ſed quia erit ſpiritui perfectè ſubiectum, & quaſi ad conditionem ſpiritus eleuatum. Habebunt etiam corpora glorioſa, ratione huius dotis, vim & facultatem penetrandi omnia alia corpora, non quòd phyſicè ſeu efficienter hunc effectum præſtet, ſed moraliter tantùm, quatenus ad eius præſentiam, & in ſignum talis dotis, præſtabitur penetratio illa à Deo, ad voluntatem beati, vt docet S. Thomas in ſupplemento qu. 83 art. 2. vbi ſic diſcurrit. *Neceſſitas diſtinctionis duorum corporum in ſitu, cauſatur à natura quantitatis dimenſiuæ, cui per ſe conuenit ſitus. Subtilitas autem à corpore glorioſo dimenſionem non aufert, vnde nullo modo aufert illi prædi-*

ctam neceſſitatem diſtinctionis ſitus ab alio corpore; & ideò corpus glorioſum non habebit ratione ſuæ ſubtilitatis, quod poſſit eſſe ſimul cum alio corpore, ſed poterit ſimul cum alio corpore eſſe, ex operatione diuinæ virtutis. Sicut enim corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita, quod ad vmbram eius ſanarentur infirmi, ſed hoc fiebat virtute diuina, ad ædificationem fidei: ita faciet virtus diuina, vt corpus glorioſum poſſit ſimul cum alio corpore eſſe, ad perfectionem gloriæ. Similia habet ſuper cap. 15. epiſtolæ 1. ad Corinth. lect. 6.

Agilitas eſt habilitas ſeu vis quæ erit in corporibus glorioſis, ad promptè ſe mouendum quocumque beati voluerint, & abſque vlla prorſus fatigatione. Vt enim diſcurrit S. Doctor in ſupplem. qu. 84. art. 1. *Per dotes corpus glorioſum erit perfectè ſubiectum animæ glorificatæ: anima autem coniungitur corpori, non ſolùm vt forma ſed etiam vt motor, & vtroque modo oportet quod corpus glorioſum animæ glorificatæ ſit ſummè ſubiectum. Vnde ſicut per dotem ſubtilitatis ſubijcitur ei totaliter, inquantum eſt forma corporis, dans eſſe ſpecificum; ita per dotem agilitatis ſubijcitur ei inquantum eſt motor, vt ſcilicet ſit expeditum & habile ad obediendum ſpiritui in omnibus motibus & actionibus animæ.*

Porro tanta erit agilitas corporum glorificatorum, vt S. Hilarius in Pſal. 138. eam comparet vel ocitati volatus aquilarum: *Pennigerabunt* (inquit) *tanquam aquilæ, naturam euolandi in cælum, in reſurrectionis demutatione ſumpturi*. Laurentius Iuſtinianus eam explicat exemplo radij ſolaris, qui ſtatim ab

orien-

oriente pertingit ad vltimas occidentis plagas: Sanctus Anſelmus lib. de ſimilitud. cap. 51. agilitatem corporum glorioſorum dicit equandam agilitati Angelorum: *Velocitas* (inquit) *tanta nos comitabitur, vt ipſis Angelis Dei aquè celeres futuri ſimus, qui è cælo ad terras, & è conuerſo, dicto citius elabuntur.* Aduertendum tamen, quod ſicut motus Angelicus, ſiue continuus, ſiue diſcretus, non poteſt fieri in inſtanti, vt in Tractatu de Angelis cap. 6. §. 3. oſtenſum eſt; ita nec motus localis corporis glorioſi, quamuis celerrimus & citiſſimus, poteſt eſſe inſtantaneus, vt docet D. Thomas loco citato art. 3. hoc enim repugnat naturæ, & quidditati motus localis, qui cùm ſit quid ſucceſſiuum, & partibus prioribus & poſterioribus conſtans, non poteſt fieri in inſtanti.

Demum quarta dos corporis glorioſi eſt claritas ſeu luciditas, quæ ex gloria animæ in illud redundabit, vt docet S. Thomas 4. contra Gent. cap. 86. vbi ſic ait: *Sicut anima diuina viſione fruens, quadam ſpirituali claritate replebitur; ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipſum corpus ſuo modo claritatis gloria induetur.* Nec valet ſi dicas cum aliquibus Recentioribus, oppoſitum ſentientibus, inter claritatem gloriæ animæ, & lucem corporis glorioſi, nullam eſſe connexionem, vt hæc dicatur proprietas illius, ab eaque dimanare, cùm illa ſit ſpiritualis, & iſta corporea. Non valet, inquam, quia ſicut eſt connexio inter potentias corporis, quæ dimanant ab anima, & ipſam animam, quamuis illa ſit ſpiritualis, & illæ corporeæ, vt potentia

nutritiua, augmentatiua, & generatiua; & inter virtutes morales infuſas, & gratiam ſanctificantem, quamuis iſta reſideat in eſſentia animæ, & illæ in appetitu ſenſitiuo ſubiectentur, vt temperantia, & fortitudo: ita inter claritatem animæ beatæ, & lucem corporis glorioſi, poteſt reperiri connexio & colligatio, & iſta dimanare ab illa, quamuis vna ſit ſpiritualis, & alia corporea. Vnde Auguſtinus ſupra relatus ait quod *tam potenti virtute Deus fecit animam, vt ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo ſanitatis & incorruptionis vigor.* Qua autem ratione dimanat ab anima in corpus incorruptio, eadem claritas dimanare poteſt, quia ſicut connectitur cum beatitudine animæ impaſſibilitas, ita & claritas. Id confirmari poteſt ex myſterio transfigurationis, in quo claritas corporis Chriſti deriuata eſt & à diuinitate ipſius, & à gloriæ animæ, vt ex Damaſceno docet Sanctus Thomas 3. p. qu. 45. art. 2.

2 Quærunt hic aliqui, an claritas ſeu luciditas extitura ſit in corporibus beatis, non tantùm ſecundùm ſuperficiem, ſed etiam ſecundùm profunditatem, ita vt prædicta corpora non ſolùm futura ſint lucida, ſicut ſpecula, ſed etiam peruia & tranſparentia, ſicut cryſtallus, ſubindeque interior organizatio videri perfectè poſſit? Reſpondeo affirmatiuè cum S. Thoma in ſupplem. qu. 85. art. 1. ad 2. vbi ſic ait: *Ad ſecundum dicendum quod Gregorius* (lib. 18. moral. cap. 27.) *comparat corpora glorioſa auro, propter claritatem, & vitro propter hoc quod tranſlucebunt. Vnde videtur dicendum quod erunt ſimul peruia &*

cla-

clara. Quare addit ibidem Gregorius: *Patebit corporalibus oculis ipſa etiam corporis harmonia, ſicque vnuſquiſque tunc erit conſpicabilis alteri, ſicut nunc eſſe non poteſt conſpicabilis ſibi.* Item Cyrillus Hieroſolymitanus catech. 18. circa medium: *Iuſti* (inquit) *ſplendebunt vt ſol & tanquam luna, & ſicut ſplendor firmamenti. Et prauidens iſtam hominum incredulitatem Deus, vermibus paruulis æſtate lucidum dedit corpus, vt ex apparentibus crederetur id quod expectamus: Qui enim partem poteſt præſtare, poterit & totum; & qui fecit vt vermis lumine ſplendeat, multò magis illuſtrabit hominem iuſtum.*

Dices, ſingulæ partes corporis glorioſi retinebunt ſuum colorem, ille enim requiritur ad pulchritudinem, quæ ab Auguſtino definitur partium conuenientia, cum quadam ſuauitate coloris: Sed omnis color cauſat opacitatem, & impedit tranſparentiam, & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata, non erunt tranſparentia, ſed opaca.

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem: color enim corporis, non impedit eius tranſparentiam & diaphaneitatem, vt docet D. Thomas loco citato, & experientia conſtat, videmus enim topazium ſimul retinere colorem flauum, & diaphaneitatem ſufficientem vt in oppoſitam partem totus videatur. Quod ſi in medio eſſent alij colores, rubri, virides, cerulei, &c. cum eadem diaphaneitate, haud dubiè videri poſſent. Et quamuis eſſet naturalis repugnantia ſimul coniungendi in eodem corpore colorem & lumen in ſummo, ob diuerſas diſpoſitiones quas in ſu-

biecto requirunt, illam Deus facilè ſuperare poteſt, vt reipſa ſuperat in corpore glorioſo Chriſti.

§ III.

Aureolæ Beatorum.

PRæter eſſentialem beatitudinem, & dotes animæ beatæ, ac corporis glorioſi, omnibus beatis conuenientes, admittunt Theologi quaſdam ſingulares prærogatiuas, aliquibus ſolùm competentes, ob ſingularium virtutum eximios actus quas aureolas vocant, ſiue paruas coronas, ad diſtinctionem præmij eſſentialis, quod aurea, ſiue corona aurea appellatur.

Aureolæ definitionem tradit S. Thomas in 4. diſtinct. 49. quæſt. 5. art. 5. dicens illam eſſe *Priuilegiatum præmium, priuilegiatæ victoriæ reſpondens.* Ideſt gaudium quoddam accidentale quod beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicuius virtutis particolaris reportarunt. Vnde iuxta triplicem victoriam, quam de triplici hoſte perfectè triumphato, mundo, carne, diabolo, ex hac vita Beati reportant; de mundo per martyrium, de carne per virginitatem, de diabolo per doctrinam & prædicationem, illum à ſe & à cordibus aliorum expellendo, triplex aſſignatur aureola; prima Martyrum, ſecunda Virginum, tertia Doctorum.

Aureola martyrij tria requirit, primò mortem actu ſecutam, vel quæ naturaliter ſecuta fuiſſet, ſi miraculosè à Deo impedita non fuiſ-

fet.

ſet. Vnde non dicuntur martyres, qui tantùm cupiunt fieri martyres, vel qui lethalia vulnera non accipiunt, ex quibus nata ſit ſequi mors. Contrà verò fuit verus martyr Ioannes Euangeliſta, vti illum Eccleſia celebrat, qui in feruentis olei dolium immiſſus miraculosè liberatus fuit. Secundo requiritur quod mors, vel propter fidem Chriſti, vel propter Eccleſiæ defenſionem, aut pro aliqua virtute perferatur. Defectu cuius non eſt martyr, qui in bello licèt contra hæreticos occumbit, non tamen religionis cauſa, ſed vel tuendi regni, aut alio politico titulo. Tertiò requiritur voluntas, ſaltem virtualis, moriendi pro Chriſto, & ſubeundi martyrium; vnde qui dormiens in odium fidei à Tyranno occiditur, ſi nunquam pro fide Chriſti moriendi voluntatem habuerit, martyrij aureolam non conſequitur; ſecùs ſi ante ſomnum voluntatem moriendi pro Chriſti fide habuit.

Aureola virginitatis duo expoſcit, nempe carnis incorruptionem, & propoſitum illam ſeruandi vſque ad finem vitæ, vt docet Sanctus Thomas in 4. diſtinct. 49. quæſt. 5. art. 3. ad 1. quæſt. Vnde ad obtinendam illam aureolam, non eſt neceſſarium virginitatis ſeruandæ votum ſed ſufficit ſimplex propoſitum; ſicut nec illa amittitur, ſi corporis virginitatis violenter auferatur. Ex quo infert S. Doctor ibidem in reſp. ad 4. virginem non amittere virginitatis aureolam, etiam ſi oppreſſa concipiat & pariet. Quod ſi quæras, an virgo à propoſito ſeruandi virginitatem ſemel deflectens, & poſtea reſumpto propoſito virginitatem ſeruans vſque ad finem

vitæ,

vitæ, illius aureolam promereatur? Reſpondebo affirmatiuè cum eodem Doctore Angelico ibidem ad 1. quæſt. quia virginitas mentis contrario propoſito interrupta, reparari poteſt, ſecùs virginitas corporis. Ex quo infert. Paludanus in 4. diſtinct. 49. quæſt. 8. art. 4. nec aureolam virginitatis illam amittere, quæ contra ſuam voluntatem oppreſſa, corporis integritatem perdidit, ſi poſt factum conſenſit, & poſtea, propoſito reſumpto, virginitatem ſeruauit vſque ad mortem; eò quod conſenſus poſterior non fuit cauſa prioris actus, & aliunde ſola mutatio interioris propoſiti non tollit virginitatem, ſi iterum reſumpto propoſito ſeruetur. Ex quo intelliges, virginitatem non amitti, nec illius aureolam, niſi hæc duo ſimul concurrant, & corporis corruptio, & conſenſus in illam.

Demum Doctoris aureola tria requirit, primum, vt quis actu doceat, non enim corona debetur potenti certare, ſed actu certanti. Secundum, vt doceat ea quæ ad ſalutem ſpectant, non enim cuicunque doctrinæ debetur aureola, ſed illi duntaxat quæ ad ſalutem dirigitur, iuxta illud Danielis 12. *Qui ad iuſtitiam erudiunt multos, quaſi ſtellæ in perpetuas æternitates.* Tertium eſt, vt id recta faciat intentione, id eſt propter vtilitatem animarum, & gloriam Dei; ſecùs, ſi ob gloriam propriam, & vanam ſui æſtimationem. Non requiritur tamen, vt ille qui docet ſit Prælatus, vel in Theologià graduatus aut quod doceat voce & prædicatione; ſed ſufficit quod id faciat ſcripto, vel lectione, vel quod priuatim & ſecretò, pœnitentes in confeſſionali in-

inſtruat. Vnde Doctoris aureolam promerentur, non ſolùm Prælati, Doctores, & Prædicatores, ſed etiam Scriptores, Lectores, & Confeſſores.

TRACTATVS II.

DE VOLVNTARIO ET INVOLVNTARIO.

EXpedito Tractatu de beatitudine, agendum eſt de medijs quibus illam aſſequimur, quæ ſunt actus humani. Sed quia prima & generalis conditio actuum humanorum eſt vt à voluntate procedant, vnde voluntarij nominantur, priùſquam de ipſis in particulari diſſeramus, breuis Tractatus præmittendus eſt, in quo agemus primò de voluntario, ſecundò de inuoluntario, tertiò de mixto ex vtroque, quartò de voluntario libero, ſeu de libertate, quæ radix & fundamentum eſt totius bonitatis, & malitiæ moralis actuum humanorum.

CA-

CAPVT X.

De voluntario.

§. I.

Definitio voluntarij, eiuſque diuiſio.

VOluntarium communiter definitur, *quod eſt à principio intrinſeco, cum cognitione finis*. Dicitur *à principio intrinſeco*, vt diſtinguatur à motu violento, qui eſt à principio extrinſeco, vt dicitur 2. phyſic. Additur *cum cognitione finis*, vt diſtinguatur à motu naturali, cuius principium eſt quidem internum, ſed à nulla prælucente cognitione dirigitur. Vnde actus vegetationis, & nutritionis, & quicumque voluntatis imperio non ſubduntur, vt prima cognitio finis, quæ non procedit ex alia cognitione, cùm ſit ipſa prima cognitio, voluntarij, atque adeò humani, dici non poſſunt; eò quòd, etiam nolentibus nobis, huiuſmodi actus exerceantur. Porro cum duplex ſit cognitio finis vna perfecta, quæ apprehendit non ſolùm rem quæ eſt finis, ſed etiam rationem finis, & proportionem mediorum ad ipſum, & competit homini; alia imperfecta, quæ in ſola rei quæ finis eſt apprehenſione ſiſtit, nec rationem finalem conſiderat, quæ reperitur in brutis animantibus; duplex eſt voluntarium, vnum perfectum, homini conueniens; alterum imperfectum, competens brutis animantibus. Item in homine voluntarium aliud eſt liberum, quod ita proce-

cedit à ſuo principio, vt poſitis omnibus ad procedendum requiſitis, adhuc poſſit non procedere: aliud neceſſarium, quod poſitis omnibus prærequiſitis, ita procedit, vt non poſſit non procedere. Quod adhuc eſt duplex, vnum prouenicns ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primò primi & indeliberati in homine ſunt neceſſarij: alterum procedens ex ſumma perfectione cognitionis, & obiecti adæquantis capacitatem potentiæ, atque adeò obiectiuè determinantis illam ad ſui perſecutionem, & ſic amor beatificus eſt neceſſarius, quia regulatur per viſionem beatam, quæ tollit indifferentiam obiectiuam iudicij, & Deum vt in ſe eſt clarè voluntati repræſentat.

Eſt autem aliqua controuerſia inter Theologos, an ratio voluntarij perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in neceſſarijs ſecundo modo: v. g. an amor quo liberè Deum hic diligimus, ſit magis voluntarius, quam amor beatificus, quo beati Deum neceſſariò amant in patria? Reſpondeo negatiuè, contra Vaſquez, & Lorcam. Ratio fundamentalis eſt, quia voluntarium eſt id quod procedit à principio intrinſeco, cum cognitione finis: Ergo ille actus eſt perfectiori modo voluntarius, qui à principio magis intrinſeco, & à perfectiori cognitione procedit: Atqui amor beatificus eſt magis ab intrinſeco, quam amor viæ, cùm toto connatu feratur in Deum, & ex perfectiori cognitione procedat; dimanat enim à viſione beatifica, quæ eſt perfectiſſima cognitio vltimi finis: Ergo eſt magis voluntarius. Id apertiùs conſtat in actibus diuinis,

quis

quis enim dicat amorem neceſſarium quo Deus ſeipſum diligit, non eſſet illi magis voluntarium, quam ille quo liberè diligit creaturas; & amorem notionalem quo Spiritus Sanctus producitur, minus eſſe voluntarium Deo, productione huius vniuerſi?

Nec obſtat quod S. Thomas interdum dicat actus notionales in Deo, non eſſe perfectè voluntarios; nam vel ſumit voluntarium pro libero, vel loquitur de generatione Filij, quæ non eſt voluntaria formaliter, cùm Filius non procedat à voluntate, ſed ab intellectu, ſed tantùm concomitanter; quia Pater vult generare, & in tali generatione ſibi complacet, vt ipſemet S. Doctor explicat 1. p. q. 41. art. 2.

Non obeſt etiam quod hic q. 6. art. 2. perfectam rationem voluntarij tribuat ijs ſolùm actibus qui cum libertate & deliberatione procedunt, quoſue laus & vituperium comitantur. Nam ſolùm ponit exemplum quoddam voluntarij perfecti, in eo quod nobis notius eſt, ſcilicet in actu libero, ex quo non licèt inferre, non dari voluntarium perfectum ſine libertate. Sicut ſi quis dicat, animal diſtinguitur à planta in eo quod ſentit, quemadmodum videmus hominem ſentire, inde non licèt colligere, quod ſolùm homines ſentiant, non bruta.

Dices, modus operandi liberè, cùm conueniat naturæ rationali, ſecundùm gradum perfectionis quem habet ſuper irrationalem, eſt perfectior modo operandi neceſſariò: Ergo ratio voluntarij perfectiùs illi competit.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: eſt perfectior modo operandi neceſſariò, qui ſe-

qui-

quitur cognitionem imperfectam, concedo Antecedens. Modo operandi neceſſariò, qui oritur ex cognitione perfecta, nego Antecedẽs. Sicut enim modus operãdi liberè eſt proprius naturæ rationalis, quatenus excedit omnes alias naturas inferiores; ita & modus operandi neceſſariò, ſequens perfectam cognitionem, vt patet in amore beatifico; ille enim conuenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit.

§. II.

Vtrum omiſſio, vt ſit voluntaria, requirat debitum non omittendi?

NEgant Aluarez, Martinez, & Ioannes à S. Thoma: affirmant Caietanus, Conradus, Medina, Ildephonſus, Salmaticenſes, Curiel, & plures alij, quæ ſententia videtur probabilior, & menti S. Doctoris hic q. 6. art. 3. conformior.

Pro reſolutione, obſeruandum eſt cum Salmanticenſibus, omiſſionem aliquam dupliciter poſſe contingere, nimirum per non poſitionem actus, vel per ceſſationem & interruptionem actus iam incœpti: v. g. poteſt aliquis omittere miſſam duobus modis, primò ſi illam nullatenus audiat, ſecundò ſi in medio miſſæ aduertenter exeat de Eccleſia, ad ludendum vel ſtudendum. Hoc poſito.

Dicendum eſt, omiſſionem quæ præciſè eſt per non poſitionem actus, non poſſe eſſe voluntariam, ſine debito non omittendi, bene tamen illam quæ eſt per ceſſationem, & interru-

ruptionem actus iam incœpti.

Prima pars probatur. Vt omiſſio ſit voluntaria, debet aliquo modo cauſari à voluntate, cùm de ratione voluntarij ſit eſſe à principio intrinſeco: Atqui omiſſio quæ eſt præcisè per negationem actus, non poteſt vllo modo cauſari a voluntate, niſi adſit debitum: Ergo eo ſecluſo non poteſt eſſe voluntaria. Maior conſtat, minor probatur. Omiſſio non poteſt cauſari à voluntate, niſi cauſetur vel tanquam priuatio, vel tanquam negatio: Si cauſetur tanquam priuatio, manifeſtè requirit debitũ, cùm priuatio non ſit niſi formæ debitæ. Si verò cauſetur tanquam pura negatio actus omiſſi, requiritur neceſſariò quod præcedat ipſe actus; quia negationes non aliter poſſunt fieri & introduci de nouo, niſi quatenus formæ oppoſitæ præexiſtentes deſtruuntur; vt conſtat in negatione lucis, quæ alio modo fieri nequit, quam deſtruendo ipſam lucem. Non poteſt ergo omiſſio actus à voluntate cauſari, niſi vel immediatè præcedat actus qui omittitur, vel debitum non omittendi.

Ex hoc probata manet ſecunda pars concluſionis: nam qui expellit aliquam formam ab aliquo ſubiecto, eo ipſo, ſecluſo omni debito, cauſat in eo non eſſe talis formæ: Ergo cùm voluntas tollit & corrumpit actum præexiſtentem, cauſat, ſecluſo quocumq; debito, non eſſe & omiſſionem talis actus. Et certè quis dicat hominem exiſtentem in Eccleſia, audientem ſacrum, in medio Miſſæ aduertenter exire de Eccleſia ad ludendum, & tamen illum non voluntariè omittere Miſſam, quia id facit in die profeſto; vel non magis volunta-

riè Miſſam prætermittere, quam prandium, de quo non cogitat: Ergo omiſſio quæ eſt per ceſſionem & interruptionem actus iam incœpti, poteſt eſſe voluntaria, ſine debito non omittendi.

Obijcies primò cōtra primam partem concluſionis: Voluntarium definitur quod eſt à principio intrinſeco, cum cognitione finis: Sed etiam ſi non ſit præceptum, omiſſio præuiſa eſt à principio intrinſeco, cum cognitione finis; cùm enim præceptum forinſecùs ſonans ſit quid merè extrinſecū, impertinenter ſe habet ad rationem principij intrinſeci: Ergo ſeclúſo præcepto omiſſio præuiſa voluntaria eſt.

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem, ſecluſo enim præcepto, omiſſio quæ præcisè eſt per negationem actus, non poteſt cauſari à voluntate; quia non poteſt ab illa cauſari, niſi vt priuatio, quæ requirit neceſſariò debitum & exigentiam formæ. Nec valet quod ait quidam Recentior, cogitationem ſeu aduertentiam rationis circa actum qui omittitur, ſufficere vt eius omiſſio induat rationem priuationis, ſubindeq; voluntaria ſit. Priuatio enim importat eſſentialiter debitum ſeu exigentium formæ: ſimplex autem cogitatio ſeu aduertentia celebrationis Miſſæ v.g. die qua non obligat eius præceptum, nōn cauſat debitum ſeu exigentiam auditionis Miſſæ, cùm talis cogitatio non dictet tali die eſſe audiendam Miſſam, ſed tantùm eam audiri poſſe: Ergo talis cogitatio ſeu aduertentia celebrationis Miſſæ, non ſufficit ad hoc quod eius omiſſio in die feriali induat rationem priuationis, & voluntaria ſit. Ad probationem

verò minoris, dicendum eſt, quod quamuis præceptum ſit quid extrinſecum, non tamen impertinenter ſe habet ad rationem voluntarij, quod eſt à principio intrinſeco, ſed eſt conditio neceſſaria vt omiſſio cauſetur à voluntate, ſubindeque voluntaria ſit; quia, vt mox dicebamus, non poteſt cauſari à voluntate, niſi habeat rationem priuationis, nec talem rationem induere, niſi ſupponat præceptum.

Obijcies ſecundò: Quod eſt in poteſtate voluntatis, voluntarium eſt: Sed omiſſio Miſſæ, etiam ſi non ſit præceptum, eſt in poteſtate voluntatis: Ergo voluntaria eſt.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: Quod eſt in poteſtate voluntatis, voluntarium eſt, in potentia concedo: in actu nego & conceſſa minori, diſtinguo conſequens diſtinctione maioris. Quod diximus de voluntario, dicendum eſt etiam de libero, quod eſt quædam ſpecies voluntarij, quod enim eſt in poteſtate voluntatis, cum indifferentia & poteſtate ad eius omiſſionem, eſt liberum in potentia & in actu primo, non verò in actu ſecundo, ſi nullum ſit libertatis exercitium. De quo fuſiùs in Tractatu de peccatis.

Ex dictis infertur, effectum qui ſequitur ad omiſſionem, non eſſe voluntarium, niſi ſit voluntaria ipſa omiſſio, atque adeò niſi vel immediatè præcedat actus qui omittitur, vel debitum non omittendi: v. g. omittit quis gubernare nauim, ex qua omiſſione ſequitur nauis ſubmerſio, huiuſmodi ſubmerſio non erit voluntaria, niſi is qui omittit, teneatur dirigere illā, vel ſaltem actualis directio præcedat, &

interrumpatur. Ratio manifeſta eſt, nam prædictus effectus non reducitur in voluntatem, nec participat rationem voluntarij, niſi media omiſſione, vnde vbi hæc non fuerit voluntaria, nec talis effectus voluntarius erit: cùm ergo ad hoc vt omiſſio voluntaria ſit, vnum ex prædictis, ſcilicet vel debitum actus omiſſi, vel præexiſtentia eius requiratur, vt ſupra oſtendimus, conſequens eſt, idem à fortiori requiri, vt effectus ex illa ſecutus, voluntarius ſit.

CAPVT II.

De inuoluntario.

QVatuor ſunt cauſæ inuoluntarij: violentia, metus, concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens, & ignorantia: Sicut enim voluntarium cauſatur ex duplici principio, nimirum ex voluntate ſeu appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente; ita oportet quod oppoſitum eius, ſcilicet inuoluntarium cauſetur ex oppoſitis principijs, & proueniat vel ex eo quod operatio procedat à principio extrinſeco, vt contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt, aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam & concupiſcentiam ſeu paſſionem. Verum quia ea ſolùm quæ fiunt ex violentia, ſeu inuoluntaria ſimpliciter, ea verò quæ fiunt ex metu, concupiſcentia, & ignorantia, ſunt mixta ex volunta-

rio & inuoluntario, de primo ſolùm hic agēmus de alȷs verò capite ſequenti.

Violentum ergo à Philoſophis definitur *id quod eſt à principio extrinſeco, paſſo non conferente vim*, quod non debet intelligi purè negatiuè (quaſi ſufficiat ſubiectum cui vis inferatur, non cooperari motui violento) ſed etiam poſitiuè, ita vt paſſum poſitiuè renitatur, & agenti extrinſeco reſiſtat. Ex quo intelliges, hæc quatuor nomina, *neceſſarium, violentum, coactum, inuoluntarium*, quæ interdum confunduntur, inter ſe differre, ſecundùm diuerſas formalitates quas exprimunt. Neceſſarium enim dicitur, prout opponitur contingenti ſeu īndifferenti, & importat determinationem ad vnum, excludendo facultatem ad oppoſitum. Violentum includit quidem eandem neceſſitatem & determinationem ex parte eius qui patitur violentiam, ſed addit ſupra neceſſarium, quod ſit à principio extrinſeco, quia à principio proprio & intrinſeco nihil violentatur, cùm tamen poſſit aliquid fieri neceſſariò, & tamen eſſe à principio intrinſeco, vt patet in brutis, & in motibus primoprimis. Coactum ferè idem eſt quod violentum, ſed propriè loquendo coactum ſolùm opponitur ſpontaneo ſeu voluntario, ideoque ſolùm inuenitur in cognoſcentibus; violentum verò etiam in rebus inanimatis reperitur, vt cùm lapis proijcitur ſurſum. Inuoluntarium interdum ſumitur pro coacto aut violento, ſed tamen latiùs patet, quia poteſt contingere quod aliquid ſit inuoluntarium non ſolùm ratione violentiæ, ſed etiam ratione ignorantiæ, & ex defectu cognitionis,

vt capite ſequenti dicemus.

Quærunt hic Theologi, an voluntas humana, vel aliæ res creatæ, poſſint pati violentiam à Deo, & ab illo cogi? Pro reſolutione huius difficultatis.

Dico primò, per nullam potentiam poteſt inferri violentia voluntati in actu ab ea elicito. Ratio eſt, quia omnis actus elicitus à voluntate eſt eſſentialiter voluntarius, cùm ſit à principio intrinſeco, cum cognitione finis; imò eſt quædam actualis inclinatio voluntatis, Ergo non poteſt eſſe coactus aut violentus, iuxta illud Anſelmi lib. de libero arbit. cap. 6. *Inuitus nemo poteſt velle, quia non poteſt velle nolens velle.*

Dices primò, Voluntas in actu elicito poteſt neceſſitari à Deo, vt patet in amore beatifico: Ergo & cogi. Sed nego conſequentiam, ad hoc enim vt voluntas in actu elicito neceſſitetur, ſufficit quod ſine indifferentia iudicij moueatur & applicetur ad illum; vt verò cogeretur, deberet talis actus eſſe à principio extrinſeco, cum reſiſtentia intrinſeci, quod repugnat actui voluntatis, cùm eſſentialiter ſit actus vitalis, & actualis eius inclinatio.

Dices ſecundò, Deus poteſt voluntatem inclinatam in aliquod obiectum, v. g in odium inimici, per motionem efficacem inclinare in oppoſitum, eamque de odio in amorem transferre: Ergo poteſt illi inferre violentiam, etiam quantùm ad actus elicitos.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, vt enim egregiè diſcurrit D. Thomas qu. 22. de verit. art. 8. *Quantumcumque voluntas immutetur in aliquid nemo*

dicitur cogi in illud. Cuius ratio eſt, quia ipſam velle aliquid eſt inclinari in illud, coactio autem & violentia eſt contra inclinationem illius rei quæ cogitur. Cùm igitur Deus voluntatem immutat, facit vt præcedenti inclinationi ſuccedat alia inclinatio, ita vt prima auferatur, & ſecunda maneat, vnde illud ad quod inducit voluntatem, non eſt contrarium inclinationi iã exiſtẽti, ſed inclinationi quæ priùs inerat, vnde non eſt violentia, neque coactio.

Dices tertiò. Peccatum eſt contra naturalem hominis inclinationem, vt dicitur in tractatu de peccatis; Ergo quando homo peccat, facit contra naturalem inclinationem, & per conſequens patitur violentiam.

Reſpondeo peccatum eſſe contra naturalem inclinationem hominis inadæquatam & partialem, quam, vt rationalis eſt, habet ad bonum honeſtum & rationi conſonum, quod eſt obiectum partiale, & inadæquatum voluntatis humanæ; non tamen contra eius inclinationem totalem & adæquatam, qua fertur in ſuum obiectum adæquatum, quod eſt bonum in communi, prout abſtrahit à vero vel apparenti, ab honeſto, vel delectabili: Vnde licèt actus peccati poſſit dici violentus homini ſecundùm quid, non tamen ſimpliciter & abſolutè.

Dico ſecundò, voluntas poteſt pati violentiam, quantùm ad actus ab ea imperatos, & ab alijs potentijs inferioribus elicitos. Patet hoc, nam aliarum potentiarum actus poſſunt vel exerceri vel impediri contra inclinationem voluntatis: v. g. poſſunt homini nolenti videre, oculi vi aperiri: in quo caſu viſio illa

non

non eſſet quidem violenta reſpectu potentiæ viſiuæ, cùm ab illa vt à principio intrinſeco procederet, bene tamen reſpectu voluntatis, quæ illi reniteretur; vnde cùm voluntas ſit inclinatio vniuerſalis, tendens ad bonum totius ſuppoſiti, talis viſio abſolutè violenta dici deberet.

Dico tertiò, non ſolùm voluntatem, ſed nec vllam etiam creaturam, poſſe pati violentiam à Deo. Ratio eſt, quia violentum ſimpliciter eſt quod fit contra principalem inclinationem creaturæ: Sed omne quod fit à Deo in creaturis, prout ab illo fit, eſt iuxta præcipuam illarum inclinationem: Ergo nihil huiuſmodi poteſt dici ſimpliciter violentum. Maior conſtat, minor probatur. In qualibet creatura præcipua & ſuperior inclinatio eſt ad obediendum Deo omnium creatori & gubernatori, ſiue faciendo quod vult eam facere, ſiue recipiendo quidquid in ea vult fieri: Ergo totum id quod Deus in creaturis fit vel facere poteſt, fit ſecundùm præcipuam illarum inclinationem. Conſequentia patet, Antecedens probatur à D. Thoma 1. p. qu. 60. art. 5. hoc diſcurſu: Quod eſt alterius maiorem habet inclinationem in id cuius eſt, quam in bonum proprium: Sed quælibet creatura eſt pars vniuerſi, & aliquid Dei: Ergo maiorem habet inclinationem in bonum vniuerſi, & ad obediendum Deo, quam ad bonum ſibi proprium & conueniens. Minor conſtat, maiorem verò declarat D. Thomas exemplo manus, quæ ſeipſam naturaliter exponit ictui, ad conſeruationem totius corporis, & virtuoſi ciuis, qui ſe exponit mortis periculo, pro to-

tius reipublicæ conſeruatione. Idem conſtat in creaturis inſenſibilibus, licèt enim graue ex propria inclinatione per grauitatem tendat deorſum, & leue per leuitatem ſurſum, tamen ne detur vacuum, graue propriæ grauitatis oblitum aſcendit, & leue contempta leuitate deſcendit: Ergo naturaliter magis inclinatur pars in bonum totius quam in bonum proprium.

Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quam in media; oppoſita enim inclinatio eſt inordinata, ſubindeque non poteſt eſſe à Deo creaturæ impreſſa: Sed bonum vniuerſi & bonum diuinum, ſunt finis bonorum particularium, in quæ creaturæ inclinantur: Ergo creaturæ magis inclinantur in bonum diuinum, & ad obediendum Deo, vt creatori & gubernatori, quam in bonum ſibi proprium & connaturale. Vnde Sapient. 16. dicitur: *Ignis vt nutrirentur iuſti, etiam ſuæ virtutis oblitus eſt: creatura enim tibi factori deſeruiens*, &c. Quibus verbis Scriptura declarat, quod dum creaturæ à Deo mouentur ad effectum aliquem qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quaſi obliuiſcuntur huiuſmodi inclinationis, ſubijciendo illam potentiæ obedientiali, per quam Deo ad nutum inſeruiunt; ſicque prædicta inclinatio in ordine ad reſiſtentiæ effectum, eſt ibi veluti ſub obliuione, & quaſi non eſſet. Hinc Auguſtinus lib. 26. contra Fauſtum ait quod *Deus creator & conditor omnium creaturarum, nihil contra naturam facit: id enim eſt cuique naturale, quod ille facit à quo eſt omnis numerus, motus, & ordo na-*

turæ,

turæ . Et D. Thomas qu. 1. de potentia art. 3. ad 1. dicit quod *omnes creaturæ quaſi pro naturali habent quod à Deo in eis fit, & propter hoc in eis diſtinguitur potentia duplex, vna naturalis ad proprias operationes & motus, alia quæ obedictia dicitur ad ea quæ à Deo recipiũt.*

Obijcies primò: plura Deus efficit quæ naturis rerum repugnant, ſubindeque quæ ipſis reſiſtentibus fiunt, vt cum Solem in medio cęli detinuit ad vocem Ioſue, & retrotraxit tempore Ezechiæ Regis Iudæ; item quando diuidens mare rubrum & Iordanem, ad tranſitum filiorum Iſrael, fecit aquas ſurſum ſtare quaſi pro muro: Ergo violentiam infert creaturis.

Reſpondeo effectus illos fuiſſe quidem contra particularem inclinationem illarum creaturarum, ſubindeque fuiſſe violentos ſecundùm quid; quia tamen facti ſunt ſecundùm inclinationem vniuerſalem, qua quælibet creatura magis inclinatur ad bonum diuinum, & ad obediendum Deo vt creatori, & gubernatori vniuerſi, quam in bonum ſibi proprium & connaturale, non poſſunt dici violenti ſimpliciter, vel contra naturam, ſed præter aut ſupra naturam.

Obijcies ſecundò: Dęmones patiuntur violentiam in alligatione ad ignem inferni, cùm illa habeat rationem pœnę, illique Dæmones renitantur quantùm poſſunt: Sed illa alligatio fit à Deo: Ergo Deus poteſt creaturis inferre violentiam.

Reſpondeo Dæmones pati violentiam ſecundùm quid in alligatione ad ignem tartareum, quæ violentia ſufficit vt talis alligatio habeat rationem pœnæ; Eos tamen non pati violen-

tiam abſolutè & ſimpliciter, quia etiam in Dæmonis natûra & voluntate concedenda eſt illa inclinatio vniuerſalis ad obediendum Deo, vt ſupremo Domino & conditori naturæ illius, quæ potentior eſt omni alia, per quam Dęmones pęnę ſibi à Deo inflictę reluctantur.

CAPVT III.

De mixto ex voluntario & inuoluntario.

§. I.

An & quomodo ex metu facta, ſint mixta ex voluntario & inuoluntario?

DIco primò, quæ ex metu aguntur, mixta ſunt ex voluntario & inuoluntario. Ita D. Thomas hic qu. 6. vbi hanc concluſionem probat tum ex Philoſopho & Niſſeno, qui ea quæ per metum aguntur appellant mixta ex voluntario & inuoluntario. Tum etiam, quia ea quæ per metum aguntur, ſecundùm ſe non ſunt voluntaria, imò ſunt inuoluntaria, ſed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum ſcilicet malum quod timetur: v. g. mercator abſolutè & ſine periculo tempeſtatis, nollet proijcere merces in mare, tempore tamen tempeſtatis, ad fugiendam mortem quæ timetur, vult eas proijcere, & de facto proijcit in mare: Ergo quæ per metum aguntur, mixta ſunt ex voluntario & inuoluntario. Addo quod in obiecto actus ex metu facti reperiuntur ratio mali

mali & ratio boni, ſufficientes ad cauſandum nolitionem, & volitionem, quæ ſunt principia voluntarij & inuoluntarij: v. g. in hoc quod eſt proijcere merces in mare eſt ratio mali, vt patet, cùm ex hoc mercator maximum damnum incurrat, & ratio boni, cùm aſſumatur vt medium ad conſeruandam vitam, ſeu ad euadendum mortis periculum.

Ad pleniorem huius concluſionis intelligentiam, obſeruandum eſt, aliud eſſe aliquid fieri ex metu, aliud cum metu; particula enim *cum*, ſolam concomitantiam; particula verò *ex* cauſalitatem importat. Vnde tunc dicitur aliquid fieri ex metu, quando metus eſt cauſa talis actus, ita vt ex metu moueatur homo ad ſic operandum, vt cùm quis ex metu mortis proijcit merces in mare. Tunc verò cenſetur fieri cum metu, quando reperitur metus ſimul cum actione, ſed non eſt cauſa mouens & impellens ad illam; ſicut Martyres cum metu mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, ſed ex Dei amore & obedientia. Intelligitur ergo noſtra concluſio de opere ex metu elicito, & qui ſit vera cauſa actionis, non verò de metu concomitante tantùm, cùm hic in actionem non influat, ſed eam ſolùm comitetur.

Dico ſecundo, quæ ex metu fiunt, ſunt voluntaria ſimpliciter, & inuoluntaria ſecundùm quid. Eſt etiam D. Thomæ articulo citato, vbi ſic diſcurrit: Illud quod eſt voluntarium hic & nunc, ponderatis omnibus circunſtantijs; & inuoluntarium tantum ſecundùm ſe, abſtrahendo à circunſtantijs, eſt voluntarium ſimpliciter, & inuoluntarium tantùm ſecun-

dùm quid : Sed opus factum ex metu eſt voluntarium hic & nunc, ponderatis circunſtantijs, & inuoluntarium, conſideratum ſecundùm ſe: Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & inuoluntarium ſecundùm quid. Minor patet exemplo ſupra adducto proiectionis mercium. Maior autem probatur ex diſcrimine quod omnes admittunt inter intellectum & voluntatem nam per hoc diſtinguitur voluntas ab intellectu, quod iſte conſiderat res ſecundùm ſe, & cum abſtractione à materia ſingulari; illa verò reſpicit obiectum exiſtens, & veſtitum omnibus circunſtantijs, cum quibus in exercitio ponitur.

Confirmatur: Quod eſt volitum efficaciter & abſolutè, nolitum verò inefficaciter & conditionatè ſolùm, eſt voluntarium ſimpliciter, & inuoluntarium ſecundùm quid: At opus factum ex motu eſt volitum efficaciter & abſolutè, & nolitum inefficaciter ſolùm & conditionatè, vt conſtat in prædicto exemplo proiectionis mercium: Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & inuoluntarium tantùm ſecundùm quid.

Obijcies primò contra primam concluſionem: Quando quis metu pœnarum inferni legem obſeruat, talis obſeruantia nihil habet inuoluntarij aut diſplicentiæ, aliàs eſſet mala & vitioſa, quod repugnat Tridentino ſeſſ. 6. can. 8. & ſeſſ. 14. cap. 4. Ergo quæ fiunt ex metu, non ſunt mixta ex voluntario & inuoluntario.

Reſpondeo primò, metum cauſare quidem inuoluntarium ſecundùm quid, quando obiectum quod per metum eligitur, eſt malum ſe-

cun-

cundùm ſe, ſolumque ad vitandum maius malum habet rationem eligibilis, ſicut in exemplo ſupra adducto proiectio mercium non aliũde eſt bona, niſi quia conducit ad mortem vitandam. Si verò obiectum quod per metum eligitur, non eſt malùm ſecundùm ſe, ſed abſolutè bonum, voluntas non habet actum nolitionis circa ipſum. Vnde cum obſeruatio mandatorum ſit per ſe bona, & nullo modò mala, etiam abſtrahendo à periculo gehennæ inferni, hinc fit quòd talis obſeruantia ex metu pœnarum facta, nihil habet inuoluntarij aut diſplicentiæ. Iuxta quam ſolutionem & doctrinam, prima noſtra concluſio non eſt accipienda omnino vniuerſaliter, quaſi D. Thomas intendat, voluntarium ex metu non poſſe reperiri abſque inuoluntario, ſed magis indefinitè, quia hoc verificatur in pluribus.

Si quis autem contendat, doctrinam & concluſionem D. Thomæ, veram eſſe vniuerſaliter, & abſque vlla exceptione; vel limitatione, reſponderi poterit, in obſeruatione legis, facta ex ſolo metu gehennæ, poſſe eſſe aliquid inuoluntarij & diſplicentiæ, abſque eo quod illa ſit mala aut vitioſa: dupliciter enim conſiderari poteſt actio quæ præcipitur, nempe materialiter & in eſſe rei, & formaliter prout præcepta eſt, ſeu prout importat applicationem diuinæ legis ad illam. Si hoc ſecundo modo conſideretur, eius diſplicentia ſemper illicita eſt, quia diuina lex nihil habet mali, ratione cuiùs poſſit licitè reſpui. Si verò primo modo ſpectetur, poteſt eſſe licita eius diſplicentia, quia res præcepta poteſt afferre aliquid laboris & faſtidij, quod ſecundùm ſe

conſideratum, non habito reſpectu ad legem diuinam, poteſt licitam diſplicentiam terminare, vt patet in dolore & triſtitia quam Chriſtus habuit in horto oliuarum, non quidem de obſeruatione præcepti moriendi, ſibi à Patre impoſiti, ſed de difficultate & moleſtia operis ſibi præcepti, ſecundùm ſe & præcisè ſumpta.

Obijcies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Matrimonium & votum ſolemne ſunt inualida, ſi fiant ex metu cadente in conſtantem virum: Ergo ea quæ fiunt ex metu non ſunt voluntaria ſimpliciter. Antecedens eſt certum, vt de matrimonio conſtat ex cap. *Locum*, & ex cap. *Veniens* de Sponſalibus, & de voto ſolemni ex Trident. ſeſſ. 25. de Regularibus cap. 19. vbi conceditur, vt Religioſi ex metu profeſſi, poſſint intra quinquennium reclamare, & ſi probauerint profeſſionem ex metu eſſe factam, quod ſit nulla. Conſequentia etiam videtur manifeſta, nam omne matrimonium, & omne votum ſimpliciter voluntarium, debet eſſe validum.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & ad probationem illius, diſtinguo Antecedens: Omne matrimonium & omne votum ſimpliciter voluntarium, debet eſſe validum, per ſe loquendo, & attento iure naturali, concedo. Per accidens, & attenta diſpoſitione iuris poſitiui, nego. Poteſt enim Eccleſia ponere quaſdam conditiones, ſine quibus votum aut matrimonium non ſint valida, quamuis ſint ſimpliciter voluntaria, inter quas vna eſt, vt ſunt ſine metu: Sicut etiam in matrimonio aliam ſtatuit conditionem, quod ſci-

licet fiat coram parocho, & duobus vel tribus teſtibus; ideoque matrimonium clandeſtinum, licèt omnino voluntarium, inualidum eſt.

§. II.

Vtrum concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens, cauſet inuoluntarium ſecundùm quid, ſicut metus?

RESpondeo negatiuè cum D. Thoma hic art. 7. vbi cum ſibi primo loco hoc argumento obieciſſet: *Sicut metus eſt quædam paſſio, ita & concupiſcentia: Sed metus cauſat quodammodo inuoluntarium: Ergo etiam concupiſcentia*, ſic reſpondet: *Ad primum dicendum quod timor eſt de malo, concupiſcentia verò reſpicit bonum: malum autem ſecundùm ſe contrariatur voluntati, ſed bonum eſt voluntati conſonum: vnde magis ſe habet timor ad cauſandum inuoluntarium; quam concupiſcentia.*

Hæc tamen doctrina D. Thomæ videtur difficilis, & plures patitur inſtantias, nam experientia compertum eſt, plura agi per concupiſcentiam, quæ ſecundùm ſe ſumpta repugnant voluntati; vt cùm auarus expendit pecunias ad conſequendam aliquam delectationem, quas ſecundùm ſe, ſecluſo ordine ad delectationem, vellet ſine dubio retinere, doletque non parùm de earum expenſione. Item in operante ex concupiſcentia, vel paſſione, multoties ſunt iſtæ duæ conſiderationes; hoc opus eſt mihi bonum ſecundùm ſenſum; quia delectabile, & eſt mihi malum ſecundum rationem, quia contra legem Dei: Ergo quando con-

conſentit concupiſcentiæ, vel paſſioni, ſic vult illud agere quatenus delectabile ſenſui, quod nollet illud facere, quatenus eſt contra rationem.

Reſpondeo quod cùm D. Thomas articulo citato, poſt Ariſtotelem, Nyſſenum, & Damaſcenum, docet ea quæ fiunt ex concupiſcentia, non eſſe inuoluntaria ſecundùm quid, ſicut ea quæ procedunt ex metu, non intendit omnino negare, ei quod ex concupiſcentia fit, poſſe aliquid inuoluntarij admiſceri, ſed aſſerere duntaxat huiuſmodi inuoluntarium non cauſari ex concupiſcentia, ſicut in his quæ fiunt ex metu, ab ipſo metû cauſatur. Et ratio diſcriminis quam S. Doctor tradit, optima eſt: nam cùm concupiſcen ia ex nulla parte malum reſpiciat, ſed præcisè bonum delectabile, non habet ex ſe inducere ad aliquid voluntati repugnans; vnde ſi in his quæ fiunt ex concupiſcentia, aliquid inuoluntarij admiſceatur, non eſt ex ipſa concupiſcentia, ſed aliunde omnino per accidens prouenit, E contra verò, cùm obiectum metus ſit malum quod difficile poteſt vitari, & ideò vt vitetur habet inclinare ad eligendum minus malũ, quod ſecundùm ſe voluntati repugnat, ſolùmque eligitur vt conducit ad talem finem, hinc fit vt inuoluntarium in operibus metu factis repertum, ex ipſo metu quodammodo ortum ducat, & non ei per accidens ſolùm adiungatur, ſicut in his quæ fiunt ex concupiſcentia.

§. III.

§. III.

Vtrum ignorantia cauſet inuoluntarium?

IGnorantia diuiditur in antecedentem, concomitantem, & conſequentem. Antecedens ea dicitur quæ antecedit actum voluntatis, hoc eſt quæ nullo modo eſt volita, vnde ad illam requiritur, quod ille qui ignorat, ſufficientem adhibeat diligentiam ad eam vincendam, cum tali intentione, vt ſi ea ablata eſſet, non produceret effectum quem producit ex ignorantia. Exempli cauſa, emittit aliquis ſagittam in aliquem locum vbi eſt homo abſconditus, ignorat tamen ibi latere hominem, & ſufficientem adhibet diligentiam vt exploret an ibi ſit homo, ea intentione vt ſi ſciret eum ibi latere, ſagittam non emitteret: ſi ille talem hominem configat & interficiat, talis occiſio dicitur procedere ex ignorantia antecedenti.

Concomitans vocatur illa quæ merè per accidens & concomitanter ſe habet ad actum voluntatis, & quæ neque mouet hominem ad operandum, neque illum remouet ſeu prohibet ab operatione, ſed homo eſt ita diſpoſitus, vt æqualiter & eodem modo operaretur, ſi talis ignorantia non adeſſet, ac operatur cum illa: v.g. ſi quis venationis cauſa circumeat ſyluam, & deprehendat hoſtem, ignorat tamen eum eſſe hoſtem, & adhibita prius ſufficienti diligentia, exiſtimans eſſe feram ibi latitantem, emittit ſagittam, & interficit hoſtem, talis occiſio dicitur procedere ex igno-

ran-

rantia concomitanti, quia tunc licèt ille ignoret eſſe hoſtem, eſt tamen ita diſpoſitus, vt ſi illum agnoſceret, interficeret.

Denique ignorantia conſequens illa eſt quæ conſequitur actum voluntatis, ſeu quæ volita eſt, quando ſcilicet voluntas vult ignorare id quod ſcire poterat & tenebatur. Porro dupliciter ignorantia poteſt eſſe volita, primò directè, quādo ſcilicet voluntas expreſsè vult rem aliquam ignorare, vt liberius peccet, iuxta illud Pſalmi 35. *Noluit intelligere vt benè ageret*, & hæc ignorantia dicitur *affectata*. Secundò indirectè, quando voluntas expreſsè quidem non vult ignorare, non tamen curat addiſcere ea quæ poteſt & tenetur ſcire, & hæc ignorantia vocatur *craſſa*, quia eſt voluntaria ob incuriam negligentis voluntatis, quæ torpore veluti impinguatur, & incraſſatur. Dicitur etiam *ſupina*, quia qui deſides ſunt, ſupini iacere ſolent. His præmiſſis.

Dico, ignorantiam antecedentem cauſare inuoluntarium ſimpliciter; conſequentem voluntarium ſimpliciter, & inuoluntarium ſecundùm quid; concomitantem verò neque cauſare voluntarium, neque inuoluntarium, ſed non voluntarium.

Prima pars huius aſſertionis patet, quod enim cauſat effectum omnino nolitum, & repugnantem inclinationi voluntatis, cauſat inuoluntarium ſimpliciter: Sed ignorantia antecedens hoc præſtat, vt patet in exemplo ſupra adducto, proijciens enim ſagittam ex ignorantia antecedente, occidit hominem quem noluiſſet occidere, & quem dolet occidiſſe: Ergo ignorantia antecedens cauſat in-

inuoluntarium ſimpliciter.

Secunda verò ſic oſtenditur: Qui vult cauſam alicuius effectus, vult etiam in ipſa cauſa effectum ex ea ſecutum: Ergo cùm ignorantia conſequens ſit ſimpliciter volita, etiam effectus ex illa ſecutus, erit ſimpliciter volitus in illa, & per conſequens ſimpliciter voluntarius.

Quod verò talis ignorantia cauſet inuoluntarium ſecundùm quid, & ſic probatur: Quod ſit contra aliquam inclinationem voluntatis, eſt inuoluntarium ſecundùm quid: Sed effectus proueniens ex ignorantia conſequente, ſit contra aliquam inclinationem voluntatis: Ergo eſt inuoluntarius ſecundùm quid. Maior patet, minor probatur. Operans cum tali ignorantia, ita eſt affectus dum operatur, vt ſi adeſſet ſcientia, non poneret effectum, vnde illo poſito, & adueniente ſcientia, triſtatur; vt patet cùm quis non facta ſufficienti diligentia, putans occidere feram, occidit amicum: Ergo voluntas operans cum tali ignorantia, habet aliqualem inclinationem in oppoſitum. Patet conſequentia, nam vt ait Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 1. *Eorum qui per inſcitiam agunt, is quem facti pœnitet, inuitus egiſſe dicitur.*

Tertia denium pars, quæ aſſerit ignorantiam concomitantem neque cauſare voluntarium neque inuoluntarium, ſed non voluntarium, patet exemplo ſupra adducto; ſi aliquis enim ardenter hoſtis necem exoptans, & caſu per ſyluam obambulans, credens interficere feram, occidat inimicum, talis hoſtis internecio, ex vna parte non eſt inuoluntaria poſitiuè, cùm voluntati occiſoris nequaquam re-

pu-

pugnet; non eſt etiam poſitiuè voluntaria, cùm voluntarium debeat eſſe à principio intrinſeco cum cognitione, ille verò ignoret ibi latere hoſtem, vnde emiſſio ſagittæ non imperatur niſi à voluntate necandi feram: Ergo talis effectus neque eſt voluntarius, neque inuoluntarius, ſed ſolùm non voluntarius.

Ex his intelliges, ignorantiam antecedentem excuſare à peccato, cùm tollat rationem voluntarij, ſine qua non poteſt eſſe peccatum, conſequentem accuſare, cùm effectus ex illa ſecutus ſit ſimpliciter volitus; concomitantem verò nec excuſare, quia non tollit omnem voluntatem ſaltem conditionatam peccati, nec accuſare de ſe, quia voluntas non peccat, dum omnem debitam & ſufficientem diligentiam adhibet.

CAPVT IV.

De voluntario libero.

Liberum tripliciter dicitur, à ſeruitute, à coactione, & à neceſſitate: Non agemus hic de prima vel ſecunda ſpecie libertatis, ſed ſolùm de tertia, quæ libertas arbitrij ſeu indifferentia appellari ſolet, de qua egregiè Bernardus ſerm. 81. in Cantica: *Arbitrij libertas eſt planè diuinum quiddam, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro.*

§. I.

§. I.

Libertas indifferentiæ conuenit homini, non ſolùm in ſtatu naturæ integræ, ſeu in creatione ſua, ſed etiam poſt Adæ lapſum, & in ſtatu naturæ corruptæ.

VTrumque de fide certum eſt, nam de homine in primo ſtatu conſiderato dicitur Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*, quod SS. Patres ad libertatem indifferentiæ, quam homo à Deo in creatione accepit, communiter referunt, vt Tertullianus, Irenæus, Damaſcenus, & alij.

Nec obeſt quod etiam plures per imaginem Dei in homine intelligant dominium eius ſuper reliquas creaturas. Conſequens enim eſt; vt qui habet aliorum dominium, habeat multo magis & ſui. Vnde Tertull. l. 2, contra Marcionem cap. 6. *Qualo enim erat vt totius mundi poſſidens homo, non in primis animi ſui poſſeſſione regnaret, aliorum dominus, ſui famulus.* Et Nouatianus lib. de Trinit. cap. 1. *Cùm omnia* (inquit) *in ſeruitutem illi dediſſet ſolùm liberum eſſe voluit; nam & liber eſſe debuerat, ne incongruenter imago Dei ſeruiret.* Ex quo probata manet ſecunda pars, cùm enim imago Dei non fuerit omnino deleta in nobis per peccatum originale, poſt lapſum Adami, & in ſtatu naturæ corruptæ, remanſit in homine libertas indifferentiæ, licèt non tam perfecta, ſicut erat in ſtatu iuſtitiæ originalis. Vnde Tridentinum ſeſſ. 6. can. 3. *Si quis liberum hominis arbitrium, poſt Adæ pec-*

catum amiſſum & extinctum eſſe dixerit, anathema ſit.

Dices primò, Auguſtinus epiſt. 107. ad vitalem ſic ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus*; Et in Enchir. cap. 30. *Libero arbitrio malè vtens homo, & ſe perdidit, & ipſum*: Ergo cenſet hominem in ſtatú naturæ lapſæ libero carere arbitrio, in pœnam peccati originalis.

Reſpondeo Auguſtinum his locis non intendere per peccatum Adami perditam fuiſſe naturalem & natiuam hominis libertatem, ſed facultatem ad bene agendum expeditam, ſeu completam bene agendi & peccati vitandi poſſibilitatem; quia illa habetur per gratiam, quam peccato primi parentis perdidimus. Ita clarè ſeipſum explicat Auguſtinus lib. 1. contra duas epiſtolas Pelagian. cap. 2. his verbis: *Libertas quidem periȷt per peccatum, ſed illa quæ in paradiſo fuit, habendi plenam cum immortalitate iuſtitiam, propter quod natura humana diuina indiget gratia*. Et lib. 2. cap. 15. *Peccato Adæ liberum arbitrium de natura hominum periȷſſe non dicimus, ſed ad peccandum valere in hominibus ſubditus diabolo; ad benè autem pièque viuendum non valere, niſi ipſa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cognitionis, ſermonis adiuta.*

Dices ſecundò, D. Auguſtinus in libro operis imperfecti contra Iulianum, & pluribus aliȷs in locis, bifrontem indifferentiæ poteſtatem, quam Iulianus & alij Pelagiani, in libertatem inducebant, acerrimè impugnat,

eam-

eamque veluti baſim, & fontem; ac nidum hæreſis Pelagianæ reijcit: Ergo talis libertas non poteſt tribui hominibus in ſtatu naturæ lapſæ, ſine hæreſi manifeſta, & euidenti cum Pelagianis commercio.

Reſpondeo Auguſtinum reprobaſſe libertatem indifferentiæ, quam Iulianus & alij Pelagiani admittebant, quia exiſtimabant voluntatem hominis lapſi eſſe in perfecto æquilibrio, ſicut erat in ſtatu innocentiæ, & æquè pronam in bonum ac in malum; ſubindeque negabant liberum arbitrium per peccatum Adami fuiſſe attenuatum ac debilitatum, & ratione concupiſcentiæ magis propenſum ad bonum delectabile contrarium rationi, quam ad bonum honeſtum & rationi conſonum, vt teſtatur D. Proſper in epiſtola ad Auguſtinum, vbi Maſſilienſium errores referens, ait: *Putant, vt quia præuaricator ideò dicitur non obediſſe quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc deuotus fuiſſe, quia voluit; & quantùm quiſque ad malum, tantùm habeat facultatem ad bonum, parique momento animum ſe ad vitia vel virtutes mouere.*

§. II.

Ad humanorum actuum moralitatem, ſeu ad meritum & demeritum, non ſufficit libertas a coactione, ſed requiritur libertas indifferentiæ.

HÆc etiam aſſertio eſt certa de fide, & oppoſita ſententia ab Innocentio X. damnata vt hæretica, conſtatque ex SS. Patribus

bus, qui paſſim docent ſublata libertate indifferentiæ, actus noſtros nec præmio, nec pœna, nec laude, nec vituperio dignos eſſe. Ita Hieronymus lib. 2. contra Iouinianum, vbi ſic ait: *Liberi arbitrij nos condidit Deus, nec ad virtutes nec ad vitia neceſſitate trahimur; alioquin vbi neceſſitas eſt, nec damnatio, nec corona eſt*. Quod dictum refert Auguſtinus de natura & gratia cap. 5. illudque approbat vt veriſſimum, certiſſimum, atque notiſſimum: Et in lib. de duabus animabus cap. 11. ait quod *Iſta cantant & in montibus Paſtores, & in Theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in Scholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum.*

Idem docet D. Thomas quæſt. 6. de malo art. vnico his verbis: *Quidam poſuerunt quod voluntas hominis ex neceſſitate ſe mouet ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur, non enim omne neceſſarium eſt violentum*. De qua ſententia continuò ſic cenſet: *Hæc autem opinio eſt hæretica, tollit enim rationem meriti & demeriti ab actibus humanis*. Et in 2. diſtinct. 24. qu. 3. art. 3. ait quod *ibi incipit genus moris, vbi primò dominium voluntatis inuenitur*: Sed dominium voluntatis eſt per libertatem indifferentiæ, per quam eius poteſtate eſt agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, vt docet idem S. Doctor 1. p. quæſt. 82. art. 1. ad 3. vbi dicit quod *ſumus Domini noſtrorum actuum, ſecundum quod poſſumus hoc vel illud eligere*: Ergo libertas indifferentiæ eſt fundamentum moralitatis, ſubindeque meriti

riti & demeriti actuum humanorum.

Ratio etiam id ſuadet, nam actus noſtri non alia ratione dicuntur morales, niſi quia ſubiacent regulis morum, & ab illis regulantur; ſicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quod ſubditur regulis artis: Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, non poſſunt regulis morum ſubijci, nec ab eis dirigi & regulari: Ergo nec morales dici. Maior patet, minor verò ſic oſtenditur. Cùm regula ſeu lex adhibeatur actionibus, vt eas ab extremis ad medium regulæ deducat, fruſtra illa adhiberetur actioni quæ non eſt variabilis ſecundùm medium & extrema, ſed ſuapte natura inuariabilis, & ad vnum determinata: Atqui actus purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, ſunt omnino inuariabiles, & ad vnum ex ſua natura determinati, vt conſtat in amore beatifico, & in volitione beatitudinis in communi: Ergo illi non poſſunt ſubijci regulis morum, nec ab eis dirigi & regulari. ¶

Obſeruandum tamen, quod vt actus ſint moraliter boni aut mali, meritorij vel demeritorij, non requiritur neceſſariò libertas contrarietatis ſeu ſpecificationis, ſed ſufficit libertas contradictionis ſeu exercitij; nam eo ipſo quod aliquis actus ſit liber quoad exercitium, & indifferens ad hoc vt ſit vel non ſit, poteſt cadere ſub regulis morum, & per eas dirigi ac determinari. Vnde Chriſtus dum erat viator, exercebat actus meritorios & moraliter bonos, & tamen cùm eſſet ab intrinſeco impeccabilis, non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum & malum. Item Angeli in primo inſtanti beatitudinem meruerunt per

actum

actum charitatis, qui fuit neceſſarius quoad ſpecificationem, & liber tantùm quoad exercitium, cùm in illo inſtanti peccare non potuerint, vt in Tractatu de Angelis oſtenſum eſt.

Obijcies primò: D. Thomas in 2. diſtinct. 40. quæſt. 1. art. 1. ait quod actus ſunt in genere moris, ex hoc quod ſunt voluntarij: Sed actus purè ſpontanei, vt volitio boni vt ſic, & amor beatificus, ſunt voluntarij, cùm ſint à principio intrinſeco, cùm cognitione: Ergo ſunt in genere moris, & gaudent bonitate morali. Ratio etiam id ſuadet, ſi enim amor beatificus careret bonitate morali, careret aliqua perfectione quæ conuenit amori viæ, ſubindeque eſſet minùs perfectus, quod videtur abſurdum.

Reſpondeo quod quando S. Thomas ait actus eſſe in genere moris, ex eo quod ſunt voluntarij, vſurpat voluntarium pro libero, vt frequenter fieri ſolet, non verò pro ſpontaneo. Vnde actus purè ſpontanei, vt amor beatificus, non gaudent bonitate morali. Nec propterea amor beatificus eſt minùs perfectus amor viæ, quia eadem & maior perfectio ea quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperitur eminenter in amore patriæ, ratione phyſicæ entitatis, & determinationis neceſſariæ ad ſuum obiectum. Addo quod amor beatificus non caret abſolutè bonitate morali, ſicut abſolutè non caret libertate; quia licèt ad Deum ſecundùm ſe terminetur neceſſariò, ad ipſum tamen vt eſt in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur liberè, & vt ſic participat moralitatem, vt conſtabit ex

mox dicendis de amore beatifico Chriſti.

Obijcies ſecundò: D. Thomas qu. 19. de verit. art. 6. & in 3. ſentent. diſtinct. 28. qu. 1. art. 2. ad 2. docet actum charitatis, quo Chriſtus Deum diligebat dum eſſet viator, fuiſſe meritorium: Ergo cenſet ad meritum non requiri libertatem à neceſſitate, ſed ſufficere libertatem à coactione. Vnde ibidem in reſp. ad 5. ſic ait: *Etiamſi liberum arbitrium Chriſti eſſet determinatum ad vnum numero ſicut ad diligendum Deum (quod non facere non poteſt) tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis ſiue meriti, quia in illud non coactè, ſed ſponte tendit, & ita eſt actus ſui dominus.*

Reſpondeo D. Thomam locis citatis ſolùm velle actum charitatis Chriſti dum erat in via, fuiſſe meritorium, non prout reſpiciebat Deum ſecundùm ſe, quia vt ſic erat neceſſarius, ſed prout terminabatur ad eſſentiam & bonitatem diuinam, quatenus erat ratio diligendi creaturas, præſertim rationales, pro quibus mori debebat, quia vt ſic erat liber quantùm ad exercitium.

Sed dices: Ergo perperam aſſignauit D. Thomas pro oſtendenda libertate actus dilectionis in Chriſto, hanc cauſalem: *Quia in illum non coactè, ſed ſponte tendit*, ſed debebat dixiſſe, quia adhuc reſpectu iſtius actus vt terminati ad creaturas, habet indifferentiam.

Sed nego conſequentiam: licèt enim ſpontaneitas, ſeu negatio coactionis, non ſit ratio formalis fundans in dilectione Chriſti laudabilitatem & meritum, eſt tamen ratio permittendi

tendi in eadem dilectione vt terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis, ſundantem rationem laudabilitatis & meriti; quia ſi dilectio beata Chriſti eſſet coacta, nullo modo poſſet eſſe libera libertate contradictionis, nec conſequenter meritoria. Vt ergo D. Thomas ſaluet, actum dilectionis in Chriſto, ſub aliqua ſui conſideratione fuiſſe liberum libertate contradictionis, ac proinde meritorium, rectè hanc cauſalem aſſignat, *quia in illum non coactè ſed ſponte tendit*, additque, *& ita eſt ſui actus dominus*: quia, vt dixi, ſpontaneitas, ſeu negatio coactionis, eſt ratio permittendi dominium ac indifferentiam contradictionis, in dilectione Chriſti beatifica, vt ad creaturas terminata.

§. III.

Indifferentia contradictionis, ſeu poteſtas ad agendum vel non agendum eſt de eſſentia libertatis, ſecùs vero indifferentia contrarietatis ad bonum & malum.

PRima pars eſt contra Ianſenium, qui lib. 6. de gracia Chriſti, ferè per totum, conatur oſtendere, libertatem ſimpliciter dictam non importare eſſentialiter niſi ſolam immunitatem à coactione, cum luce ac directione rationis; ſicque aſſerit voluntatem eſſe liberam ſimpliciter in omnibus actibus in quibus ex directione rationis operatur, quamuis aliqui ſint neceſſarij ſimpliciter, vt amor beatificus, vel amor quo Deus ſeipſum diligit,

git, aut quo Spiritus Sanctus producitur.

Noſtra tamen aſſertio communis eſt apud Theologos, tam domeſticos, quam extraneos, & probatur primò ex SS. Patribus, qui propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria, & idcirco liberum arbitrium comparant ſtateræ in æquilibrio poſitæ, vel cardini in vtramque partem verſatili. Ita Baſilius homil. in Pſal. 61. vbi ſic ait: *Vnicuique noſtrum intus ineſt ſtatera quædam à conditore noſtro fabricata, per quam rerum naturas poſſit appendere, bonumque à malo diſcernere.* Quam cogitationem Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 6. his verbis expreſſit: *Quaſi libripens emancipati à Deo boni libertas, & poteſtas arbitrij.* Similiter Auguſtinus lib. 3. de libero arbit. cap. 1. docet hominem eſſe liberum, quia huc atque illuc detorquere poteſt quendam quaſi cardinem voluntatis ſuæ.

Probatur ſecundò ex D. Thoma, qui 1. p. qu. 23. art. 1. probat hominem eſſe liberi arbitrij, quia *iudicium rationis ad diuerſa ſe habet, & non eſt determinatum ad vnum.* Quæ ratio nulla eſſet, ſi libertas noſtræ voluntatis, in ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione conſiſteret. Et qu. 19. art. 10. ad 2. vt explicet quomodo Deus ſit liber, licèt non poſſit velle malum culpæ, reſpondet hoc non obeſſe, *quia voluntas diuina ad oppoſita ſe habet, inquantum velle poteſt hoc eſſe vel non eſſe.* Quibus verbis apertè recurrit ad indifferentiam voluntatis diuinæ, non verò ad ſpontaneitatem, vt eius libertatem ſaluet. Item in 2. diſt. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertate*

(inquit) *arbitrij pertinet, vt actionem aliquam facere poſſit vel non facere, & hoc Deo conuenit, bona enim quæ facit poteſt non facere.* Vbi probat indifferentiam, vt ſaluet libertatem arbitrij: Ergo libertas non ſolùm ſecundùm ſtatum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, ſed etiam ſecundùm propriam rationem formalem, communem Deo & hominibus, indifferentiam, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum includit, & non in ſola ſpontaneitate, ſeu ratione perfectè voluntarij, adæquatè conſiſtit.

Probatur tertiò: Liberi arbitrij ratio conſiſtit in eo quod actus noſtros ſub noſtra poteſtate & dominio habeamus, vnde Græci principium liberum αὐτεξούσιον appellant, quæ vox ſignificat ſui potentem, & dominum actionis ſuæ: At dominium & poteſtas ſupra noſtros actus, non dicit ſolam ſpontaneitatem & immunitatem à coactione, ſed inſuper eſſentialiter requirit indifferentiam & poteſtatem ad oppoſita: Ergo & libertas. Maior conſtat, minor probatur ex D. Auguſt. & S. Thoma: Ille enim de ſpiritu & littera cap. 31. ſic ait: *Hoc quiſque habere in poteſtate dicitur, quod ſi vult facit, ſi non vult non facit.* Iſte verò 1. p. quæſt. 82. art. 1. ad 3. *Sumus domini* (inquit) *noſtrorum actuum, ſecundùm quod poſſumus hoc vel illud eligere.* Et 1. contra Gent. cap. 68. *Dominium quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in eius poteſtate eſt velie vel non velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam cauſæ exteriùs agentis*: Spontaneitas autem ſeu immunitas à coactione, non excludit determina-

tionem virtutis ad vnum; ſed tantùm violentiam cauſæ exteriùs agentis: Ergo dominium & poteſtas ſupra noſtros actus, non importat ſolam ſpontaneitatem, & immunitatem à coactione.

Probatur quartò: Certum eſt Lutherum & Caluinum, veram homini eripuiſſe libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere ſpontaneè, & ſine coactione, atque ſub luce & regimine rationis; imò hoc ipſum apertè profitetur Caluinus lib. 2. inſtit. cap. 6. his verbis: *Liberi arbitrij hoc modo dicetur homo quod voluntate agat, non coactione.* Et lib. 2. de libero arbit. *Si coactione* (inquit) *opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor & conſtanter aſſeuero, ac pro hæretico habeo quiſquis ſecùs ſentiat*: Ergo vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione non ſaluatur, ſed etiam indifferentiam ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum eſſentialiter includit.

Demum probari poteſt eadem pars hoc diſcurſu: Auguſtinus paſſim profitetur concordiam libertatis cum gratia efficaci, difficillimam eſſe, obſcuriſſimam, & paucis intelligibilem: At ſi vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate conſiſteret, & ſola interna coactione violaretur, difficultas illa leuiſſima ac nulla prorſus eſſet; cùm apud omnes ferè Theologos conſtet voluntatem noſtram non poſſe à Deo cogi, quantùm ad actus ab ea elicitos, vt cap. 2. oſtendimus: Vnde libertatis noſtræ cum gratia efficaci concordia, non ſolùm manifeſta eſſet, & ab omnibus intelligibilis, ſed etiam illorum extremorum diſcordia impoſſibilis

 eſſet,

eſſet, & prorſus in intelligibilis, quia vt ait Anſelmus ſupra relatus; *Inuitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle:* Ergo vera hominis libertas non conſiſtit in ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione, vt contendit Ianſenius.

Secunda pars aſſertionis, quæ dicit indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum non pertinere ad eſſentiam libertatis, ſed ſolùm ad ſtatum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, nondum clarè videntibus diuinam eſſentiam, probatur primò ex Auguſtino lib. 1. operis imperfecti folio 150. vbi reprehendit Iulianum, alioſque Pelagianos, quod libertatis eſſentiam explicarent per poteſtatem indifferentiæ circa bonum & malum, ſeu quæ poſſit bene & male velle, & ex hoc falſo eorum principio contra Iulianum ſic argumentatur: *Liberum non eſt niſi quod duo poteſt velle, id eſt bonum & malum. liber ergo Deus non eſt, qui malum non poteſt velle, de quo etiam dixiſti. Deus niſi iuſtus eſſe non poteſt. Siccine Deum laudas, vt ei auferas libertatem?*

Probatur ſecundò eadem pars: Indifferentia contrarietatis ad bonum & malum importat potentiam ad peccandum: Sed potentia ad peccandum non pertinet ad eſſentiam libertatis: Ergo nec indifferentia contrarietatis ad bonum & malum. Maior patet, minor verò probatur, primò ex Anſelmo in dialogo de libero arbitrio cap. 1. vbi ait: *Nec libertatis pars eſt peccandi poteſtas.* Probatur ſecundò ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 6. vbi ſic habet: *Velle malum, nec eſt libertas, nec*

pars libertatis, quamuis ſit aliquod ſignum libertatis. Id fuſius declarat. 1. p. qu. 62. art. 8. ad 3. vbi ſic diſcurrit: *Liberum arbitrium ſic ſe habet ad eligendum ea quæ ſunt ad finem ſicut ſe habet intellectus, ad concluſiones. Manifeſtum eſt autem quod ad virtutem intellectus pertinet, vt in diuerſas concluſiones procedere poſſit ſecundùm principia data; ſed quod in aliquam concluſionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc eſt ex defectu ipſius. Vnde quod liberum arbitrium diuerſa eligere poſſit, ſeruato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius; ſed quod eligat aliquid diuertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad defectum libertatis; vnde maior libertas arbitrij eſt in Angelis qui peccare non poſſunt, quam in nobis qui peccare poſſumus.* Vbi notanda ſunt illa verba, *libertas arbitrij*, illa enim apertè declarant, S. Doctorem non loqui de libertate à peccato, vel à miſeria (vt aliqui interpretantur) ſed de libertate à neceſſitate, hæc enim per libertatem arbitrij intelligitur. Quare falſum eſt, & à mente S. Thomæ pænitus alienum, quod ait Petrus à Sancto Ioſeph in opuſculo quod Diui Thomæ defenſionem appellat diſp. 2. ſect. 8. nempe viatores eſſe magis liberos, quam beatos, libertate à neceſſitate, tametſi beati dicantur magis liberi quam viatores, tum libertate à peccato, tum libertate à miſeria. Hoc inquam prorſus à veritate alienum eſt, quia cùm libertas à neceſſitate ſit perfectio ſimpliciter ſimplex, & vt ait D. Bernardus ſupra relatus, *Diuinum quiddam præfulgens in anima ſicut gemma in auro*, ſi via-

tores ſint magis liberi libertate à neceſſitate, quam beati & comprehenſores, erunt illis ſuperiores in aliqua perfectione ſimpliciter ſimplici, quæ in Deo formaliter reperitur, & qua creatura intellectualis cætera omnes antecellit. Vnde fures & adulteri, Chriſtum, Beatiſſimam Virginem, & ſupremum Angelorum, in aliqua perfectione ſimpliciter ſimplici ſuperabunt; quod non ſolùm videtur abſurdum, ſed etiam piarum aurium offenſiuum.

Confirmatur: Libertas indifferentiæ eſt eximia illa ac ſingularis perfectio, ſecundùm quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus, vt §. 1 ex SS. Patribus declarauimus: Sed abſurdum eſt dicere, imaginem Dei perfectiorem eſſe in viatoribus, quam in beatis, & in peccatoribus, quam in ſanctis: Ergo & aſſerere illos libertate indifferentiæ iſtis eſſe liberiores.

Obijcit primò Ianſenius contra primam partem noſtræ aſſertionis: Liberi arbitrij ratio in eo conſiſtit, quod actus noſtros habeamus in noſtra poteſtate: Sed actus purè ſpontanei, ſeu à ſola coactione immunes, ſunt in noſtra poteſtate: Ergo ſunt liberi, atque adeò libertas in ſola ſpontaneitate ſaluetur. Maior conſtat ex ſupra dictis, minorem autem probat Ianſenius ex Auguſtino perſæpè aſſerente, illud eſſe in noſtra poteſtate, quod cùm volumus facimus, vel quod facimus, ſi volumus, vt patet ex cap. 3. lib. 2. de lib. arbit. vbi ait: *Illud nos habere in poteſtate dicimur, quod cùm volumus facimus.* Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, fiunt à nobis cùm volumus: Ergo ſunt in noſtra poteſtate.

Vnde ait Ianſenius lib. 6. de gratia Saluat. cap. 8. verſus finem: *In Auguſtini doctrina paradoxum eſſe, quod actus aliquis voluntatis propterea liber ſit, quia ab illo deſiſtere voluntas, & non agere poſſit; quamuis doctrina hæc mira Scholaſticis, & non mediocriter mira videatur.*

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem illius ex Auguſtini authoritate deſumptam, dicendum eſt quod quando Doctor Sanctus ait illud nos habere in poteſtate, quod cùm volumus facimus, hoc debet intelligi de eo quod ita facimus cùm volumus, vt oppoſitum facere & velle poſſimus, ſubindeque de actu indifferenti, & non purè ſpontaneo. Patet hoc ex ipſo Auguſtino de ſpiritu & littera cap. 31. vbi ſic pronunciat: *Hoc quiſque in poteſtate habere dicitur, quod ſi vult facit, ſi non vult non facit.* Indeque colligit fidem eſſe in noſtra poteſtate, quia credimus ſi volumus, & non credimus ſi nolumus. Fauet etiam communis & vſitatus modus loquendi: Cùm enim dicimur facere aliquid cùm volumus; aut ſi volumus, ſubintelligi ſolet, iuxta communem hominum ſenſum, & non facere cùm volumus, aut ſi volumus, ita vt ſit in noſtra poteſtate velle aut nolle, & facere aut non facere, prout libet. Neque enim de his quæ neceſſariò fiunt, talis locutionis modus vſurpatur: v. g. Beati qui neceſſariò Deum diligunt, non dicunt de ſeipſis, diligimus Deum cùm volumus, aut ſi volumus, neque de illis quiſquam ſic ait: Sancti Deum videntes illum diligunt ſi volunt, aut cùm volunt. Item dicimus Deum poſſe

rio & inuoluntario, de primo ſolùm
mus de alijs verò capite ſequenti.

Violentum ergo à Philoſophis d
quod eſt à principio extrinſeco, paſſo
rente vim, quod non debet intellig
gatiuè (quaſi ſufficiat ſubiectum cu
tur, non cooperari motui violento)
poſitiuè, ita vt paſſum poſitiuè reni
agenti extrinſeco reſiſtat. Ex quo in
hæc quatuor nomina, *neceſſarium, v*
coactum, inuoluntarium, quæ inter
funduntur, inter ſe differre, ſecu
uerſas formalitates quas exprimunt.
rium enim dicitur, prout opponit
genti ſeu indifferenti, & importat d
tionem ad vnum, excludendo fac
oppoſitum. Violentum includit qu
dem neceſſitatem & determination
eius qui patitur violentiam, ſed
neceſſarium, quod ſit à principio
quia à principio proprio & intrin
violentatur, cùm tamen poſſit al
neceſſariò, & tamen eſſe à princi
ſeco, vt patet in brutis, & in moti
primis. Coactum ferè idem eſt q
tum, ſed propriè loquendo coac
opponitur ſpontaneo ſeu voluntari
ſolùm inuenitur in cognoſcentibu
tum verò etiam in rebus inanimati
vt cùm lapis proijcitur ſurſum.
rium interdum ſumitur pro co
lento, ſed tamen latiùs patet, qui
tingere quod aliquid ſit inuolu
ſolùm ratione violentiæ, ſed
ne ignorantiæ, & ex defectu

bunt
pri-
rbit.
Deus
entia
t lib.
lun-
Item
itrio
non
n 2.
quia
De-
. 4.
cogi

ait
pec-
n co-
ligit
, de
ſed
ate,
ntia
quæ
t li-
nul-
entia
lun-
tece-
Ma-
gen-
t le-
p. 1.
n ſit

creare alterum mundum ſi velit, quia id poteſt velle, ſed non dicimus, Patrem & Filium poſſe producere Spiritum Sanctum, ſi volunt, aut cùm volunt, quia nimirum iſte modus loquendi ſignificat poteſtatem ad oppoſitum, quæ in prædictis exemplis deeſt.

Falſum etiam eſt quod ſubdit Ianſenius, nimirum in doctrina Auguſtini paradoxum inauditum eſſe, quod actus aliquis voluntatis propterea ſit liber, quia ab illo deſiſtere voluntas & non agere poſſit; nam præter teſtimonia ſupra adducta, idem S. Doctor cap. 2. libri de gratia & libero arbitrio, quem pro concilianda libertate cum gratia edidit, relatis his ſcripturæ verbis: *Appoſuit tibi ignem & aquam, ad quodcumque volueris extende manũ tuã. In conſpectu hominis vita & mors, quodcumque placuerit, dabitur ei*, ſubiungit exclamãdo: *Ecce apertiſſimè videmus expreſſum liberum humanæ mentis arbitrium*: Illis ſcilicet verbis, quæ manifeſte ſonant libertatem indifferentiæ circa bonum & malum. Ex quo patet alienam eſſe non ſolùm à mente Auguſtini, ſed etiam à Scriptura ſacra, Aduerſariorum ſententiam, quæ libertatis eſſentiam in ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate à coactione conſtituit. Vnde ad illos verba illa Auguſtini lib. 3. contra Iulianum cap. 3. meritò dirigere poſſumus: *Mira ſunt quæ dicitis, noua ſunt quæ dicitis, falſa ſunt quæ dicitis: mira ſtupemus, noua cauemus, falſa conuincimus*.

Obijcit ſecundò Ianſenius plura Auguſtini & aliorum SS. Patrum teſtimonia, quibus aſſerunt ſolam coactionem officere libertati, vel li-

libertatis eſſentiam definiunt aut deſcribunt per ſolam immunitatem à coactione. In primis enim Auguſtinus lib. 3. de libero arbit. cap. 4. ait homines iuſtè puniri quos Deus præuidet peccaturos, *quia Deus præſcientia ſua non cogit facienda quæ futura ſunt.* Et lib. de duabus animabus cap. 10. liberam voluntatem definit *animi motum cogente nullo.* Item D. Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio conſenſum liberum dicit eſſe illum, *qui non cogitur, non extorquetur.* Et Magiſter in 2. diſt. 25. docet, *liberum dici arbitrium, quia ſine coactione & neceſſitate poteſt appetere.* Demum S. Thomas eadem diſtinct. qu. 1. art. 4. ait: *Liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non poteſt.*

Reſpondeo quod quando S. Auguſtinus ait homines iuſtè puniri quos Deus præuidet peccaturos, *quia Deus præſcientia ſua non cogit facienda quæ futura ſunt*, non intelligit ſtrictam illam & rigoroſam violentiam, de qua loquuntur Philoſophi, & Theologi, ſed nomen illud vſurpat pro ſimplici neceſſitate, & docere intendit, nullam à Dei præſcientia voluntatibus noſtris inferri neceſſitatem, quæ à peccato excuſet. Similiter cùm definit liberam voluntatem, *animi motum cogente nullo*, coactionem non ſumit ſtrictè pro violentia propriè dicta, quæ repugnat actibus à voluntate elicitis, ſed latè pro neceſſitate antecedente. Quo ſenſu etiam D. Bernardus, Magiſter ſententiarum, & S. Thomas intelligendi ſunt. Quod verò hæc interpretatio ſit legitima, conſtat primò ex Auguſtino diſp. 1. contra Fortunatum Manichæum, vbi illum ſic

affatur. *Quomodo habemus peccata, ſi natura contraria nos cogit facere quod facimus? Qui enim cogitur neceſſitate aliquid facere, non peccat.* Et diſp. 2. docet quod Manichæi affirmabant, *animam à contraria natura cogi delinquere*: Id eſt, ex ipſius intrepretatione, ita pellici ad peccandum, *vt reſiſtendi poteſtas nulla ſit.* Conſtat ſecundò ex D. Thoma, qui in eodem ſenſu nomen coactionis vſurpat in 2. diſt. 25. q. 1. a. 2. dum dicit intellectum vi demonſtrationis cogi, id eſt neceſſitari ad aſſentiendum. Et opuſc. 3. cap. 10. in fine ſic ait: *Eſt autem hic modus naturalis homini, vt liberè agat, non coactus, quia rationales poteſtates ad oppoſita ſe habent.* Item 1. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Neceſſitas coactionis* (inquit) *eſt illa quæ conuenit alicui ex agente, ſicut cùm aliquis cogitur ab aliquo agente, ita vt non poſſit contrarium agere.* Quibus locis S. Doctor manifeſtè coactionem pro neceſſitate vſurpat.

Obijcies tertiò: D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. ad 1. ait quod *neceſſitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.* Idem docet qu. 10. de potentia art. 2. ad 5. ex quo ibidem infert, Deum liberè ſeipſum diligere, & Patrem liberè producere Spiritum Sanctum: Ergo cenſet neceſſitatem non repugnare libertati voluntatis, ſed duntaxat coactionem.

Reſpondeo duplicem in nobis diſtinguendam eſſe libertatem, vnam complacentiæ, ſeu ſpontaneitatis, & libentiæ, quæ eſt libertas impropriè dicta, & ſecundum quid; dum enim quælibet res ſponte in bonum ſibi connaturaliter conueniens fertur, v. g. dum aqua ſponte & ſine vllo prorſus impedimento fluit,

di-

dicitur liberè fluere: Alteram propriè dictam, quæ libertas arbitrij nominatur, & indifferentiam iudicij ac electionem voluntatis importat. Quando ergo S. Thomas docet quod neceſſitas naturalis non repugnat libertati, quod Deus liberè ſeipſum diligit, & quod Spiritus Sanctus liberè à Patre procedit, loquitur de prima libertate, non de ſecunda, quam expreſsè docet non ſolam coactionem violentam, ſed etiam neceſſitatem prorſus excludere, vt conſtat 1. contra Gent. cap. 68. vbi expreſſis terminis ait: *Dominium quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in eius poteſtate eſt velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam cauſæ exterius agentis.*

Dices, D. Thomas in 2. diſtinct. 25. art. 1. ad 4. ait beatos habere liberam electionem circa viſionem & amorem Dei: Ergo non ſolum libertatem ſpontaneitatis ſeu libentiæ, ſed etiam libertatem arbitrij admittit in ordine ad actus neceſſarios, quales ſunt clara Dei viſio, & amor beatificus.

Reſpondeo D. Thomam ibi non loqui de viſione & amore, prout terminantur ad Deum ſecundum ſe, ſed prout terminantur ad diuinam eſſentiam, inquantum eſt ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent neceſſariam habitudinem; ſic enim cadunt ſub libera electione beatorum, cùm ſub hac ratione non afferant bonitatem quæ neceſſariò rapiat voluntatem illorum.

Obijcies quartò contra ſecundam partem aſſertionis; Scriptura ſacra Eccli. 15. explicat libertatem hominis per poteſtatem exten-

dendi manum ad bonum & malum : Ergo in-differentia contrarietatis ad bonum & ad malum eſt de ratione libertatis.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo conſequens : eſt de ratione libertatis, quantùm ad eius eſſentiam & quidditatem, nego. Quantùm ad ſtatum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, non confirmatis in gratia, concedo. Solutio patet ex ſupra dictis.

§. IV.

Non eſt de ratione agentis liberi, vt poſitis omnibus natura & cauſalitate ad agendum prærequiſitis, poſſit non agere in ſenſu compoſito.

PRobatur primò ratione fundamentali: Ea quæ ſecundùm ordinem naturæ tantùm prærequiruntur ad agendum, ſunt ſimul cum actu (prioritas enim naturæ eſt ſolùm prioritas cauſalitatis & inſtantis à quo, non verò prioritas temporis & inſtantis in quo) vnde quia quod eſt, quando eſt neceſſe eſt eſſe, impoſſibile eſt quod poſitis omnibus natura prærequiſitis in agente libero vt operetur, poſſit non agere in ſenſu compoſito, ſeu negationem actionis cum illis componere, aliàs poſſet non actum cum actu, & formam cum eius negatione coniungere.

Confirmatur : Illa quæ prioritate ſolùm naturæ & cauſalitatis operationem antecedunt, conſtituunt agens liberum in ratione principij actualis operationis, vnde ſicut prin-

principium actuale operationis non poteſt cum eius negatione componi, ita nec illa quæ proprietate ſolùm naturæ operationem agentis liberi antecedunt.

Probatur ſecundò: Vnum ex prærequiſitis vt Deus operetur ad extra, eſt æternum decretum de illo opere, v. g. de creatione mundi: Sed poſito tali decreto, Deus non poteſt non agere in ſenſu compoſitò, id eſt non poteſt componere ſuum decretum de creatione mundi, cum non creatione illius (quia id implicat ob ipſius immutabilitatem) & nihilominus Deus liberrimè creauit mundum: Ergo non eſt neceſſarium ad ſaluandam libertatem, quod poſitis omnibus natura & cauſalitate ad agendum prærequiſitis, poſſit quis non agere in ſenſu compoſito.

Confirmatur: In ſententia Suarez, Vaſquez, & aliorum Recentiorum, gratia congrua eſt de prærequiſitis ad agendum, & tamen illa non poteſt componi cum diſſenſu, vel cum negatione actionis; alioquin falleretur diuina præſcientia, quæ præuidit hominem in his occaſionibus, & circunſtantijs infallibiliter conſenſurum, & eadem gratia ſimul eſſet congrua & incongrua, quod implicat contradictionem. Item prædeſtinatio, donum perſeuerantiæ, & confirmationis in gratia, libertatem non deſtruunt, & tamen non poſſunt cum peccato & damnatione componi. Nam vt ait D. Thomas qu. 23. de verit. art. 5. ad 3. *Non enim iſta ſunt incompoſſibilia: Deus vult iſtum ſaluari, & iſte poteſt damnari; ſed iſta ſunt incompoſſibilia, Deus vult iſtum ſaluari & iſte damnatur.* Idem de dono perſeuerantiæ docet

cet Auguſtin. in lib. de corrept. & gratia cap. 12. vbi ait illud donum eſſe tale, *vt non ſolum ſine illo perſeuerantes eſſe non poſſint, verùm etiã vt per hoc donũ non niſi perſeuerantes ſint.* Quod idem eſt ac cum tali dono non perſeuerantiam non poſſe componi. Vnde Petauius tom. 1. lib. 9. cap. 7. *Illud quod per Chriſti merita tribuitur donum, non ſolùm dat poſſe ſi velint, ſed etiam velle quod poſſunt, & eſt tale vt eo dato non niſi perſeuerantes ſint, id eſt vt certo, & quod in ſcholis dicitur, infallibiliter perſeuerent, tametſi liberè gratiæ illi donoque conſentiant, non neceſſariò, ſed ita vt diſſentire poſſint, quod Tridentina ſciſcit Synodus, quamuis vt non diſſentire velint, eodem illo perſeuerantiæ dono perficitur.* Ergo non eſt de ratione liberi arbitrij, vt poſitis omnibus ad agendum prærequiſitis, prioritate naturæ & cauſalitatis, poſſit non agere in ſenſu compoſito, ſeu negationem actionis cum illis componere.

Obijcies primò: Cùm Philoſophi dicunt, illud eſſe liberum agens quod poſitis prærequiſitis omnibus ad agendum, poteſt agere & non agere, vtrumque ſine dubio eodem modo vſurpant, & eodem modo poſſe putant. Ergo ſi agens liberum poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum, poſſit agere in ſenſu compoſito, poterit etiam eodem modo non agere.

Reſpondeo Antecedens eſſe verum, ſi intelligatur de prærequiſitis ad agendum, prioritate durationis, & inſtantis in quo, non verò ſi intelligatur de prærequiſitis, prioritate duntaxat cauſalitatis & inſtantis à quo, quia cùm illa (vt ſupra dicebamus) conſtituant

ageus

agens liberum in ratione principij actualis operationis, illis poſitis, agens liberum propriè loquendo non poteſt agere, ſed de facto agit, retinendo tamen potentiam ad non agendum, ſeu ad non continuandum actionem quam elicit.

Obijcies ſecundò cum P. Iacobo Platel Societatis Ieſu, in Synopſi curſus Theologici, tomo 2. num. 23. Tridentinum ſeſſ. 6. explicans concordiam libertatis cum gratia, " cap. 5. docet *hominum poſſe abijcere inſpirationem*, qua ad iuſtificationem perducitur. " Et can. 4. definit *liberum arbitrium, à Deo motum & excitatum, poſſe diſſentire, ſi velit*. Quæ verba *abijcere*, *diſſentire*, apertè " indicant ſenſum compoſitum; cum abijcere " ſit rem habitam dimittere, aut ſibi oblatam " reſpuere; diſſentire verò non ſit quomodocumque non conſentire, aut non conſentire excitationi non exiſtenti, ſed excitationi de facto exiſtenti non conſentire, ſeu " cum illa exiſtente diſſenſum aut non conſenſum coniungere. Quod etiam apertius " indicat Concilium Senonenſe in decreto fidei 15. dicens: *Non eſt tale Dei trahentis auxilium cui reſiſti non poſſit*. Et S. Thomas " quodlib. 1. artic. 7. ad 2. vbi ſic ait: *Propter hoc quod virtus rationalis ſe habet ad oppoſita, ideò ſic mouet Deus mentem humanam ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere*. Adde, quod ſi iſtæ Conciliorum " definitiones, non intelligerentur in ſenſu " compoſito, non repugnarent erroribus Lutheri, Caluini, aliorumque libertatis hoſtium, quos clarum eſt iſta non negaſſe in "

ſen-

„ ſenſu diuiſo, cum non fuerint tam ſtupidi, „ vt ſenſerint hominem, præcisè quantum eſt „ ex parte voluntatis, & indifferentiæ iudicij, „ non poſſe actum diuinæ excitationi oppoſi„ tum exercere abſolutè, & non ſuppoſita ex„ citationis exiſtentia. Deinde eundem ſen„ ſum conuincit hæc ratio, quod nempe ad „ perfectam libertatem indifferentiæ (qua„ lem conuenire homini lapſo conſtat) requi„ ratur potentia proxima & expedita ad „ vtrumlibet, vi cuius homo dicatur ſimplici„ ter poſſe vtrumlibet, & habere ita plenum „ ſui actus dominium, vt vltimatè ſolùm oria„ tur ex propria eius determinatione, quod „ ponatur vel non ponatur. Iam verò ad hu„ iuſmodi potentiam neceſſarium eſt, vt ho„ mo cum omnibus prærequiſitis abſolutè an„ tecedentibus, ſeu quæ habere vel non habe„ re non eſt in eius poteſtate, æquè poſſit „ actum ac non actum componere; alioquin „ enim omnes aut ferè omnes noſtri actus ne„ ceſſarij, nobis eſſent liberi, vt conſideranti „ facilè patebit.

Reſpondeo Tridentinum, dum ait ſeſſ. 6. cap. 5. hominem poſſe abijcere diuinam illuminationem & inſpirationem, loqui de gratia moraliter excitante, quæ cum ſe teneat ex parte actus primi, & non ſit de prærequiſitis ad agendum prioritate tantum naturæ & cauſalitatis, vt gratia phyſicè præmouens, poteſt coniungi & componi cum diſſenſu. Eodem modo aliqui interpretantur alium locum deſumptum ex canone 4. eiuſdem ſeſſionis, talique interpretationi fauere videntur hæc verba immediatè præcedentia: *Si quis dixerit, liberum*

arbitrium à Deo motum & excitatum nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti atque vocanti, &c. quæ verba gratiam vocantem & moraliter ſolum excitantem ſignificant. Vnde quando poſtea ſubditur, *liberum arbitrium poſſe diſſentire ſi velit*, hoc ad eandem gratiam excitantem atque vocantem referendum eſſe exiſtimant. Hæc ſolutio videtur probabilis, ſtando in verbis & textu illius Canonis. Sed quia Plures Theologi cenſent, intentum Concilij in illo Canone fuiſſe preſcribere errores Lutheri & Caluini, qui negabant voluntatem liberè cooperari diuinæ gratiæ, eamque ſub motione Dei efficaci retinere potentiam ad diſſenſum, veroſimilius & probabilius eſt, Concilium ibi loqui de motione Dei efficaci, ac definire liberum arbitrium, vt ſubeſt tali motioni, retinere diſſentiendi potentiam, non in ſenſu compoſito, ſed diuiſo: hoc enim ſufficit ad illius intentum, & ad proſcribendum errores Lutheri & Caluini, qui, vt infra oſtendemus, in voluntate mota a Deo auxilio efficaci, abſolutam diſſentiendi potentiam negabant. Nec obſtat quod Concilium vtatur verbo *diſſentire*, quod ſenſum compoſitum indicare videtur, illud enim explicandum eſt de diſſenſu materialiter & ſpecificatiuè ſumpto, prout ſignificat actum contrarium illi ad quem Deus mouet, non verò de diſſenſu reduplicatiuè & formaliter accepto, prout dicit ſenſum compoſitum reſiſtentiæ cum gratia ſeu motione Dei efficaci.

Ad Concilium Senonenſe (præterquam quod illud à Sede Apoſtolica non fuit confirmatum, nec approbatum) facilè reſpondetur

tur, verba illa, *non eſſe tale Dei trahentis auxilium, cui reſiſti non poſſit*, vel intelligenda eſſe de auxilio ſufficienti, & moraliter excitanti, vel explicanda eſſe de potentia reſiſtendi ſeu diſſentiendi in ſenſu diuiſo. Eodem modo intelligendus eſt & explicandus Sanctus Thomas, dum ait quodlib. 1. quod *ſic Deus mouet mentem humanam ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere*. Nam idem S. Doctor pluribus in locis in Tractatu de voluntate Dei relatis, præſertim 1. 2. quæſt. 10. artic. 4. ad 3. expreſsè docet, hominem non poſſe motioni Dei efficaci in ſenſu compoſito reſiſtere ſeu diſſentire, ſic enim ait: *Si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni quod voluntas ad illud non moueatur, non tamen eſt impoſſibile ſimpliciter.*

Illud verò quod ſubdit præfatus Author, nempe quod ſi prædicta Tridentini definitio non intelligeretur in ſenſu compoſito, non repugnaret errori Lutheri & Caluini, leue ac friuolum eſt, & veritati manifeſtè repugnans: cùm enim illi hæretici doceant, diuina decreta & auxilia ita eſſe efficacia, vt indifferentiam omnem humanæ voluntatis abſorbeant, ſolamque ſpontaneitatem, ſeu immunitatem à coactione, in ea relinquant, euidens eſt, eos non poſſe admittere, conſequenter ad illud principium, in voluntate efficaciter à Deo mota potentiam diſſentiendi in ſenſu diuiſo, quæ cum ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione ſtare non poteſt; vnde hoc ipſo quod Tridentinum citato canone definit, in voluntate mota remanere talem diſſentiendi potentiam, illorum hæreticorum errorem

pror-

prorſus eliminat, & concordiam libertatis cum gratia efficaci firmat & ſtatuit.

Nec valet quod addit idem Author, nempe Lutherum & Caluinum non fuiſſe adeò ſtupidos, vt ſenſerint hominem, præcisè quantùm eſt ex parte voluntatis, & indifferentiæ iudicij, non poſſe actum diuinæ excitationi oppoſitum exercere abſolutè, & non ſuppoſita excitationis exiſtentiam. Non valet, inquam, tum quia, vt dicebamus, illi exiſtimabant efficaciam diuinæ motionis abſorbere, & conſumere omnem voluntatis indifferentiam, ſubindeque in ea non relinquere diſſentiendi potentiam. Tum etiam, quia licèt admiſerint, ſublata gratia efficaci, & vt loquitur Aduerſarius, *non ſuppoſita excitationis exiſtentia*, voluntatem habere diſſentiendi potentiam, inde tamen malè infert, eos non negaſſe potentiam diſſentiendi in ſenſu diuiſo, qualem admittunt Thomiſtæ; hæc enim non conſiſtit in eo quod voluntas ſublata gratia & motione Dei poſſit non agere, non verò quandiu illa ſtat in voluntate remanet, vt imaginatur & ſupponit ille Recentior, cum alijs eiuſdem Societatis Theologis; hic enim ſenſus compoſitus & diuiſus, planè Caluiniſticus eſt, non verò Thomiſticus, teſte Aluare lib. 2. reſp. cap. 1. num. 34. vbi ſic ait: *Senſus compoſitus non eſt ille qui in argumento inſinuatur, quod videlicet quando gratia efficax eſt in voluntate non poſſit voluntas non agere, hic enim ſenſus confictus fuit à Caluino*. Idem teſtatur P. Annatus in libro de libertate incoacta pagina 226. his verbis: *Quem inuenient Ianſeniani inter Thomiſtas, qui dixerit voluntatem diuina*

gratia prædeterminatam, carere proxima ad diſſentiendum potentia? Quem dabunt qui diſtinctionem ſenſus compoſiti & diuiſi ſic interpretetur, vt ſenſus ſit, voluntatem à Deo motam poſſe diſſentire, quando illa motio abierit, & aduenerit alia?

Demum ad rationem reſpondetur, quod licèt ad perfectam libertatem indifferentiæ requiratur quod liberum arbitrium habeat ſui actus dominium, & oriatur ex propria eius determinatione quod ponatur vel non ponatur; quia tamen tale dominium non eſt ſupremum, ſed ſubditum ac ſubordinatum dominio primi liberi, & primi determinantis, nunquam ponitur, nec poni poteſt liberi arbitrij determinatio, niſi priùs natura voluntas ſub indifferentia obiectiua iudicij, quæ eſt proxima radix libertatis, moueatur & applicetur à Deo ad volendum & ſe determinandum. Nec ad libertatem arbitrij neceſſe eſt (vt ait Aduerſarius) quod homo cum omnibus prærequiſitis abſolutè antecedentibus, æquè poſſit actum ac non actum componere; alioquin, cùm prærequiſita ad agendum prioritate ſolum naturæ & cauſalitatis, ſint ſimul cum actu (vtpote applicatio ad ipſum, & veluti quædam illius inchoatio) ad libertatem requireretur, quod voluntas poſſet ſimul ponere actum & non actum, ſeu negationem actus cum eius exiſtentia & poſitione coniungere, quod manifeſtam implicat contradictionem.

TRACTATVS III.

DE ACTIBVS HVMANIS.

EXplicata conditione generali actuum humanorum, nempe ratione voluntarij, & liberi, quæ eſt fundamentum, moralitatis ipſorum, conſequens eſt vt de illis, tam in eſſe phyſico, quam in eſſe moris, conſideratis, breuiter diſſeramus. Illi verò ad octo præcipuos reduci poſſunt, quorum aliqui reſpiciunt finem, alij circa media verſantur. Primus eſt ſimplex volitio, quæ reſpicit finem præcisè ſecundùm ſe, appetitu inefficaci, & ſimplicis complacentiæ. Secundus dicitur intentio, quia per illum voluntas tendit in finem, vt per media obtinendum. Tertius conſilium, quod non ſolùm importat inquiſitionem mediorum, ſed etiam iudicium ſeu ſententiam, qua vnum cæteris eſſe præferendum iudicatur. Quartus conſenſus, quo voluntas complacet ſibi de medijs inuentis, & approbat illa. Quintus electio, qua voluntas acce-

acceptat vnum præ alijs. Sextùs imperium, quo intellectus cum motione quadam à præcedenti electione participata, intimat voluntati executionem mediorum. Septimus vſus, quo voluntas applicat potentias exequentes ad opus. Octauus eſt ipſius finis aſſecutio, ex qua reſultat quies ſeu delectatio, quæ fruitio appellatur. De his ergo octo actibus in hoc tractatu breuiter agendùm eſt, incipiendo ab illis qui ſunt circa finem, & progrediendo ad alios qui circa media verſantùr.

CAPVT I.

De ſimplici volitione finis.

CIrca hunc actum nulla ferè eſt difficultas vel controuerſia inter Theologos, conſtat enim ex iam dictis, illum appellari ſimplicem volitionem, eò quod habeat obiectum omnino ſimplex, nempe finem ſumptum præcisè ſecundùm ſe; cùm alij poſteriores, vel reſpiciant finem in ordine ad media, vt intentio, vel media cum reſpectu ad finem, ſicut electio, conſenſus, & vſus atque ita non habent obiectum ſimplex, ſed aliquo modo duplicatum.

Conſtat etiam hoc eſſe diſcrimen inter voluntatem ſumptam pro potentia volitiua, & pro primo eius actu, qui eſt ſimplex volitio; quod in prima accceptione habet pro obiecto adæquato bonum vt ſic, abſtrahens à bono finis & medij, in ſecunda verò reſpicit ſolùm finem

finem vt obiectum adæquatum. Vnde S. Thomas hic qu. 8. art. 2. *Si loquamur de voluntate ſecundùm quod nominat potentiam, ſic ſe extendit ad finem & ad ea quæ ſunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate ſecundùm quod nominat actum, ſic propriè loquendo eſt finis tantùm.* Quia nimirum voluntas, vt nominat actum, & ſimplicem volitionem ſignificat, fertur in id tantùm quod eſt obiectum per ſe potentiæ, vnde quia obiectum per ſe voluntatis eſt finis tantùm (nam ea quæ ſunt ad finem non ſunt bona vel volita propter ſeipſa, ſed ſolùm ex ordine ad finem) ſimplex volitio reſpicit ſolùm finem, non verò media. Sicut primus actus potentiæ intellectiuæ, qui dicitur intelligentia, non reſpicit concluſiones, ſed prima principia. Vnde Philoſophus 3. Ethic. cap. 2. *Voluntas eſt finis, electio autem eorum quæ ſunt ad finem.* Quæ verba exponens D. Thomas articulo citato ad 1. ait quod *ibi Philoſophus loquitur de voluntate ſecundùm quod propriè nominat ſimplicem actum voluntatis, non ſecundùm quod nominat potentiam.*

Tertiò conſtat apud omnes ferè Theologos & Philoſophos, exceptis Nominalibus, obiectum voluntatis, aut ſimplicis volitionis, eſſe ſolum bonum, vt abſtrahit à vero vel apparenti, ſubindeque voluntatem non poſſe ferri in malum, ſub ratione mali. Rationem aſſignat D. Thomas hic art. 1. quoniam appetitus ſiue appetitio nihil aliud eſt quam inclinatio quædam appetentis in aliquid: nihil autem inclinatur niſi in aliquid ſibi ſimile, aut aliquo modo conueniens; hoc autem eſt bonum: Er-

go

go nemo appetit niſi bonum, verum, vel apparens. Vnde Dionyſius cap. 4. de diuin.nomin. *Nemo intendens ad malum operatur*. Et Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 1. *Omnis ars, omniſque doctrina, & electio bonum appetere videntur. Qua de cauſa bene antiqui dixerunt, Bonum eſt quod omnia appetunt*. Cùm ergo aliquis vult malum inimico, apprehendit illud vt ſibi bonum, & ſimiliter dolet de bono ipſius tanquam ſibi malo. Similiter quando damnati appetunt non eſſe, illud appetunt vt conducens ad carentiam mali, ſeu ad liberationem à miſeria & pœna, ſub qua conſideratione habet aliquam rationem boni; nam vt ex Ariſtotele docet D. Thomas hic art. 1. ad 3. *Carere malo habet rationem boni*. Addo quod, cùm beatitudo duo includat, vnum poſitiuum, ſcilicet eſſe cumulum omnium bonorum, & aliud priuatiuum, nempe carere omni miſeria, poteſt appeti duobus modis, primò per modum proſecutionis boni, & hoc contingit quando aliquis appetit poſſidere aut obtinere poſitiuè aliquod bonum, ſecundò per modum remotionis mali, ſicut quando aliquis deſiderat carere aliqua miſeria, & hoc ſecundo modo ipſi damnati & miſeri, dum appetunt non eſſe, quærunt beatitudinem, quatenus tunc optant carere omni miſeria.

Dices, Voluntas eſt libera libertate contrarietatis circa bonum & malum: Ergo poteſt indifferenter velle bonum & malum. Reſpondeo quod licèt voluntas ſit libera libertate contrarietatis in ordine ad quodcumque bonum & malum particulare & limitatum, ſubindeque poſſit indifferenter illud velle vel

nolle,

nolle, non tamen circa bonum & malum vt ſic ſed eſt determinata ab Authore naturæ ad amandum bonum vt ſic, & ad odiendum malum vt ſic: Quare ad libertatem voluntatis non requiritur quod per actum proſecutionis poſſit ferri in malum ſub ratione mali, ſed ſufficit quod poſſit velle malum ſub ratione boni. Vnde Auguſtinus in Enchir. cap. 105. *Nec enim culpanda eſt voluntas, nec dicendum, aut voluntas non eſt, aut libera non eſt, quia beati eſſe ſic volumus, vt eſſe miſeri non ſolùm nolimus, ſed nequaquam prorſus velle poſſimus.*

CAPVT II.

De motiuo voluntatis.

MVlta ſunt voluntatis motiua. Primum eſt voluntas ipſa quæ ſeipſam efficienter mouet de potentia ad actum. Secundum eſt intellectus, qui illam mouet per obiecti propoſitionem. Tertium eſt appetitus ſenſitiuus, qui propter connexionem & ſympathiam cum rationali, ſæpe illum inclinat ad idem obiectum. Quartum eſt Deus, qui per modum extrinſeci principij, illam efficienter mouet ad omnes ſuos actus. Circa hæc motiua triplex eſt difficultas breuiter hic reſoluenda. Prima eſt, quomodo intellectus per propoſitionem obiecti moueat voluntatem, an in genere cauſæ efficientis, vel ſolùm finalis aut formalis extrinſecæ? Secunda an in prima

volitione finis voluntas ſeipſam moueat, vel ad illam à Deo ſpecialiter moueatur & applicetur? Tertia, an voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè, moueatur à Deo?

§. I.

Reſoluitur prima difficultas.

DIco primò, obiectum apprehenſum, ſeu intellectus per apprehenſionem obiecti mouet voluntatem in genere cauſæ finalis, & formalis extrinſecæ, non tamen efficienter, ſeu per modum principij quo actiui.

Prima pars patet, obiectum enim propoſitum mouet voluntatem, inquantum eſt bonum: Ergo in eo genere cauſæ mouet in quo bonitas poteſt mouere: Bonitas autem mouet in genere cauſæ finalis, alliciendo appetitum ad ſui amorem & deſiderium: Ergo & obiectum apprehenſum.

Secunda pariter euidens eſt, cùm enim voluntas ex ſe ſit indifferens & indeterminata ad eliciendum actum huius ſpeciei, v. g. actum amoris, vel odij, fugæ, vel deſiderij, vt hunc potiùs quam illum producat, indiget aliqua forma, qua extrinſecè determinetur: Sed talis forma extrinſeca nulla alia eſſe poteſt, quam obiectum propoſitum ab intellectu: Ergo obiectum cognitum mouet & determinat voluntatem in genere cauſæ formalis extrinſecæ. Vnde D. Thomas infra qu. 18. art. 2. ad 2. ait: *Obiectum habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat ſpeciem.*

Tertia verò pars, quam negant Caietanus,

Con-

Conradus, Medina, & alij ex noſtris Thomiſtis, probatur ratione fundamentali. Principium quo, ſeu ratio agendi, eſt intrinſeca potentiæ quæ operatur, cùm illam conſtituat intrinſecè potentem ad agendum, nam ſpecies impreſſa v. g. quæ eſt principium quo intellectionis, conſtituens intellectum in actu primo completè potentem ad intelligendum, in ipſo recipitur: Atqui obiectum cognitum non afficit intrinſecè voluntatem, nec in ea recipitur: Ergo non poteſt concurrere per modum principij quo actiui ad volitionem.

Nec valet communis reſponſio Aduerſariorum, qui dicunt non requiri neceſſariò formam & rationem agendi eſſe intrinſecam potentiæ, eique inhærentem, ſed ſufficere quòd ſit in eadem eſſentia animæ. Non ſolum enim principium radicale & remotum debet intrinſecè compleri, ſed etiam proximum, quando eſt impotens & incompletum in actu primo; vnde non ſolum gratia habitualis ponitur in eſſentia animæ, ſed etiam habitus ſupernaturales in intellectu & voluntate, vt poſſint elicere actus ſupernaturales: Ergo ſi voluntas non ſit ex ſe ſufficienter potens & in actu primo quoad ſpecificationem ſuorum actuum, vt dicunt Aduerſarij, non poterit per obiectum tanquam per rationem agendi intrinſecè compleri, & in actu conſtitui.

Confirmatur: Quod eſt impotens non poteſt fieri potens, niſi intrinſecè mutetur, quia denominatio potentis eſt intrinſeca, vnde neceſſariò debet peti à forma intrinſeca. Ex quod principio probant Thomiſtæ neceſſitatem præmotionis phyſicæ ad operandum, lu-

minis gloriæ ad videndum Deum, motionis in inſtrumento ad effectum cauſæ principalis procedendum: Ergo ſi voluntas de ſe ſit impotens ad attingendam rationem ſpecificam ſuarum operationum, vt fiat intrinſecè potens, debet intrinſecè mutari, & per conſequens illud quod eſt illi ratio agendi, debet illi eſſe intrinſecum, & in ea immediatè recipi, & non ſolùm remotè & mediatè.

Poteſt etiam probari eadem pars hoc diſcurſu: Illud eſt ratio agendi cui terminus per actionem productus aſſimilatur: Sed terminus productus per volitionem non aſſimilatur obiecto, ſed magis ipſi voluntati, cùm nihil aliud ſit quam impulſus & inclinatio actualis in obiectum, ſicut voluntas eſt inclinatio in actu primo: Ergo obiectum non eſt ratio agendi reſpectu voluntatis, ſed ſolum reſpectu intellectus, cùm terminus productus per intellectionem, ſcilicet verbum, aſſimiletur obiecto, & ſit eius ſimilitudo formalis.

Obijcies primò: Verbum in diuinis influit actiuè in amorem, producit enim Spiritum Sanctum vna cum Patre, vnde S. Thomas 1. p. qu. 43. art. 5. ad 2. *Filius eſt Verbum, non qualecumque, ſed Verbum ſpirans amorem:* Ergo etiam in creatis Verbum ſeu conceptio intellectus, actiuè in amorem & volitionem influit, ſaltem vt principium quo. Conſequentia probatur: Verbum Diuinum differt à creato ſolum in hoc quod diuinum eſt per ſe ſubſiſtens, creatum verò eſt accidens: At ſubſiſtentia addita cauſæ non variat genus cauſalitatis, quamuis variet cauſandi modum; nam ſi calor ſubſiſteret ſine limitatiuo, nihil-

minus actiuè calefaceret, ſicut modò, quamuis tunc operaretur vt quod, ex eo quod eſſet ſubſiſtens, nunc verò ſolum ſit agens vt quo: Ergo ſi Verbum in diuinis actiuè influat vt principium quod in amorem, debet etiam in creatis effectiuè in eum influere, ſaltem vt principium quo.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam & paritatem. Tum quia Verbum Diuinum, ex eo quod per ſe ſubſiſtat, habet ordinem originis cum Spiritu Sancto, quem non haberet, niſi eſſet principium productiuum illius: verbum autem creatum non habet hunc ordinem cum amore. Tum etiam, quia Verbum Diuinum, cum ſit infinitum, & increatum, ac Patri conſubſtantiale, habet eandem voluntatem, & per conſequens eandem virtutem ſpiratiuam quam Pater, quod non conuenit amori creato & finito; & ideò non mirum, ſi illud ſit productiuum amoris, non verò iſtud. Vnde ad probationem conſequentiæ dicendum eſt, quod licèt ſubſiſtentia vt ſic non variet genus cauſandi vel influendi, bene tamen ſubſiſtentia, quatenus eſt diuina & infinita; nam ſicut facit Verbum Diuinum eſſe perſonam Patri coæqualem & conſubſtantialem, ita facit vt vna cum illo actiuè producat amorem perſonalem.

Obijciunt ſecundò Aduerſarij, & hæc eſt ratio fundamentalis ipſorum: Quamuis voluntas ſit ſufficienter in actu, quoad exercitium ſui actus, quia ipſa eſt principium mouens quoad exercitium, non eſt tamen ex ſe ſufficienter in actu quoad ſpecificationem ſui actus; alioquin omnes actus ipſius eſſent

eiuſdem ſpeciei, ſicut ipſa vnius eſt naturæ, eo proportionali modo quo omnes actus caloris ſunt eiuſdem ſpeciei, quia calor ex ſe eſt determinatus quoad ſpeciem ſuæ actionis; vnde oportet quod detur aliud principium quod cum ipſa voluntate cauſet ſpecificationem actus: hoc autem non poteſt eſſe aliud quam ipſum obiectum vt actu intellectum, ſiue vt exiſtens in intellectu in ratione termini intellectionis: Ergo illud actiuè ad ſpecificationem actuum voluntatis concurrit. Vnde Commentator 3. de anima ait quod balneum intra animam eſt *agens deſiderium*, & D.Thomas infra quæſt. 22.art. 3. ad 2. dicit, *obiectum appetitus intellectiui eſſe magis actiuum, quam obiectum appetitus ſenſitiui*.

Reſpondeo, negando Antecedens, voluntas enim habet vim completam nedum ad ſubſtantiam ſuorum actuum, ſed etiam ad rationem ſpecificam illorum, vel ex ſe, vel ex habitibus aut donis illi ſuperadditis, tam in ordine naturali, quam ſupernaturali; & ideò ex parte obiecti, ſeu intellectus proponentis obiectum, non requiritur actiuus influxus, ſed ſolùm finalis, obiectiuus, & formalis extrinſecus. Vnde D. Thomas 1. part. qu. 27.art. 4. ſic ait: *Hæc eſt differentia inter intellectum & voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta eſt in intellectu ſecundùm ſuam ſimilitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua ſimilitudo voliti ſit in voluntate, ſed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.* Quibus verbis apertè declarat, quod cùm cognitio fiat per aſſimilationem potentiæ cum

obie-

obiecto, & ſit veluti quidam partus intellectualis, ex obiecto, & potentia, vt ex viro & fœmina procedens, debet actiuè procedere ab obiecto, intra potentiam cognoſcentem, ratione ſpeciei intelligibilis exiſtente. Volitio autem, cùm ſit inclinatio actualis, & tendentia in obiectum, non verò partus illius, non pendet ab obiecto vt à principio effectiuo quo, ſed ſolùm tanquam à termino in quem tendit, vel tanquam à forma extrinſeca à qua ſpecificatur. Vnde non ſequitur omnes actus voluntatis eſſe eiuſdem ſpeciei; tum quia voluntas comparatur ad ſuas operationes per modum cauſæ æquiuocæ, quæ licèt ſit vnius ſpeciei, poteſt tamen effectus ſpecie diuerſos producere, ſicut lux, Sol, cœlum, & ſimilia cauſant effectus ſpecie diuerſos; tum etiam quia vt actus ſint eiuſdem ſpeciei, non ſufficit eos produci ab eadem cauſa, ſed etiam requiritur vt ſit eadem forma ſpecificans: motus enim ſurſum & deorſum, tametſi aliquando ab eodem motore fiant, ſpecie diſtinguitur, quia diuerſos habent terminos à quibus formaliter ſpecificantur: non eſt autem omnium actuum voluntatis eadem forma ſpecificans, ſed diuerſa, ſecundum diuerſitatem obiectorum in quæ tendit, & à quibus vt à formis extrinſecè ſpecificantibus dependet, vt in probatione ſecundæ partis noſtræ concluſionis oſtenſum eſt.

Ad teſtimonia verò Commentatoris, & D. Thomæ, dicendum eſt, illos verbum *agere*, vel *eſſe actiuum*, in ampla quadam ſignificatione vſurpaſſe, quatenus de quolibet genere cauſæ, & de qualibet cauſalitate & motione

dicitur, non verò ſtrictè & in propria ſignificatione, prout attribuitur ſoli cauſæ efficienti. Vnde idem S. Doctor 1. p. qu. 48. art. 1. ad 4. ait quod agere tribus modis accipi poteſt, primò formaliter, vt cùm albedo facit album; ſecundò efficienter, vt cùm pictor facit tabellam; tertiò finaliter, ſicut finis dicitur efficere, mouendo efficientem.

§. II.

Altera difficultas expeditur.

DIco ſecundò, in prima volitione & intentione finis homo non ſe mouet, ſed ſpecialiter mouetur à Deo; non verò in quolibet primo actu cuiuſuis negotij occurentis; licèt etiam talis actus aliquando procedat ex ſpeciali inſtinctu & motione Dei.

Prima pars probatur: Vt voluntas moueret ſe in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet eſſe in actu reſpectu illius: Sed voluntas non poteſt intelligi eſſe in actu reſpectu talis volitionis: Ergo ad illam non poteſt ſe mouere, ſed debet ſpecialiter à Deo moueri. Maior eſt certa, nam vnumquodque intantum mouet, inquantum eſt in actu: Ergo nihil poteſt ſe mouere ad illud reſpectu cuius non eſt in actu, ſed in potentia. Minor verò ex eo patet, quod cùm volitio illa ſit omnium prima, nullam aliam præſupponit, per quam voluntas conſtituatur in actu, & ſe reducat de potentia in actum.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Idcirco voluntas ſeipſam mouet ad electionem

nem mediorum, quia ſupponitur iam in actu per intentionem finis: cùm ergo ad primam ſimpliciter finis volitionem nullus actus ſupponatur (nam ipſa eſt primus actus voluntatis) non poteſt ſeipſam voluntas ad illam mouere, ſed debet moueri ab aliquo principio extrinſeco actuali: Sicut animal mouet quidem ſe multipliciter, mediante motu cordis non ſe mouet, ſed mouetur à generante, vel ab Authore naturæ; quia cùm ſit primus omnium motuum vitalium, non præſupponit alium, ex quo animal ad illum ſe applicet.

5. Ex hoc probata manet ſecunda pars, nam in inceptione cuiuſcumque negotij, & intentione cuiuſcumque finis particularis, homo ſupponit primam volitionem & intentionem finis, ad quam fuit motus & applicatus à Deo, & alios voluntatis actus & affectus, puta boni vtilis, honeſti, vel delectabilis, ex quibus poteſt ad negotia illa, & volitiones bonorum & finium particularium ſeſe mouere & applicare. Vnde neceſſe non eſt quod tunc incipiat ex ſpeciali motione & inſtinctu Dei, ſicut in primo actu totius vitæ.

Quod verò interdum id contingat (vt aſſeritur in tertia parte concluſionis) manifeſtum eſt, nam Deus interdum mouet hominem ad opera de quibus ante non cogitauerat, vt ad quærendum theſaurum, ad inſequendos hoſtes, & ſimilia. Vnde Machab. 4. dicitur: *Incidit illis bonum conſilium*. Et in vita S. Patritij refertur quod cùm in Hiberniam captiuus adductus eſſet, theſaurum non ſine diuino inſtinctu reperit, quo beneficio ſe in priſtinam libertatem vendicauit. In-

terdum etiam Deus mouet ſpecialiter & ſubitò aliquos ad finem, vel pœnitentiam, aut alios actus ſupernaturales, per gratiam operantem, cuius effectus ſunt à voluntate non ſe mouente, ſed mota a Deo, vt docet S. Thomas infra quæſt. 111. art. 2. Vnde hic. quæſt. 9. art. 6. ad 3. ſic ait: *Interdum ſpecialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod eſt bonum, ſicut in his quos mouet per gratiam.*

Obijcies primò contra primam partem concluſionis: Deus non aliter mouet voluntatem ad primam volitionem finis, quam eam applicando ad talem actum eliciendum: Atqui etiam eam applicat ad intentionem cuiuſcumque finis particularis, & electionem mediorum; cùm iuxta ſententiam Thomiſtarum, nec voluntas, nec vlla cauſa ſecunda, poſſit operari, & in actum prodire, niſi vt applicata à Deo: Ergo in prima volitione finis voluntas non mouetur ſpecialiter à Deo.

Reſpondeo Deum dupliciter mouere & applicare voluntatem ad agendum, primò motione quadam & applicatione generali, quà omnes cauſas ſecundas mouet ad agendum, & reducit de actu primo ad ſecundum; ſecundò motione quadam & applicatione ſpeciali, qua vt motor & prouiſor ſpecialis ſupplet defectum & impotentiam alicuius cauſæ ſecundæ; primoque modo mouere voluntatem ad intentionem cuiuſcumque finis, & electionem mediorum; ſecundò verò ad primam volitionem finis, quia reſpectu illius voluntas non eſt in actu in ratione principij applicatiui, Vnde Deus facit reſpectu primæ volitionis

tionis quod facit voluntas, mediante intentione finis, reſpectu electionis mediorum, & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, vt motorem ſpecialem, quia ſupplet id quod in electione præſtat cauſa particularis; ad electionem verò, vel ad intentionem cuiuſcumque finis particularis, concurrere ſolum vt motorem & prouiſorem generalem, quia dum applicat voluntatem ad illos actus, non ſupplet vices alicuius cauſæ creatæ, ſed gerit munus cauſæ primæ, & motoris generalis.

Obijcies ſecundò: Homo poteſt peccare in primo inſtanti vſus rationis: Ergo non mouetur ſpecialiter à Deo ad primam intentionem finis quam elicit initio vitæ moralis. Conſequentia patet, aliàs peccatum refunderetur in Deum; hac enim ratione in tractatu de Angelis oſtendimus, Angelos non potuiſſe peccare in primo inſtanti creationis, quia cùm Deus ſpecialiter moueat ad primam operationem, peccatum Deo vt authori aut motori ſpeciali tribueretur. Antecedens verò probatur à D. Thoma infra qu. 89. art. 6. vbi docet peccatum originale nunquam poſſe reperiri cum ſolo veniali; quia ſi homo in primo inſtanti vſus rationis ſe conuertat in Deum, iuſtificabitur à peccato originali, ſi verò non ſe conuertat, peccabit mortaliter.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: homo poteſt peccare in primo inſtanti vſus rationis, ſi intelligatur de primo inſtanti initiatiuo attingentiæ vſus rationis, nego Antecedens. Si determinatiuo, concedo Antecedens, & nego conſequentiam.

Explicatur ſolutio : homo non incipit attingere vſum rationis in vnico inſtanti phyſico, ſed morali, id eſt in aliqua morula temporis, longiori, aut breuiori, ſecundùm quod fuerit ſubtilioris aut tardioris ingenij. Cuius ratio eſt, quia non attingit vſum rationis, niſi per diſcurſum formalem, procedendo de cognitione confuſa & communi ad diſtinctam & in particulari. Quia verò omnis temporis morula terminatur duobus inſtantibus, & ab vno incipit, & in alio completur ac conſummatur, cùm dicitur hominem poſſe peccare in primo inſtanti vſus rationis, hoc non debet intelligi de primo inſtanti illius morulæ, quod dicitur inſtans initiatiuum attingentiæ vſus rationis (in eo enim ſe habet ſicut Angelus in inſtanti creationis, quia eius intellectus applicatur à Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter ſequitur primus actus voluntatis) ſed de alio inſtanti terminatiuo illius, quia cùm tunc voluntas ſupponatur in actu, per actum quem ex ſpeciali Dei motione elicuit, poteſt per conſilium & deliberationem ſe applicare ad illud quod voluerit, & conſequenter peccare, conuertendo ſe ad bonum vtile vel delectabile diſſonum rationi. Sicut Angelus in ſecundo inſtanti creationis peccare potuit, & de facto peccauit, inordinatè appetendo propriam excellentiam, quia tunc plenè potuit deliberare, & ſe mouere.

§. III.

§. III.

Reſolutio tertiæ difficultatis.

TErtia difficultas eſt, an voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè moueatur à Deo ad operandum? Pro reſolutione illius, obſeruandum eſt cum S. Thoma q. 22. de veritate art. 9. quod cùm actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam & obiectum, immutatio actus voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte obiecti. Vnde duplex poteſt dari motio voluntatis, vna moralis & obiectiua, ſe tenens ex parte intellectus, & nihil reale ac phyſicum ponens in voluntate; ſed ſolum extrinſecè, per manifeſtationem bonitatis quæ eſt in obiecto, eam alliciens & inuitans; quam explicat Auguſtinus tract. 26. in Ioan. exemplo ouis, quæ oſtenſione rami viridis trahitur, & pueri, qui demonſtratione pomi vel nucis, ad currendum incitatur: *Ramnum* (inquit) *viridem oſtendis oui, & trahis illam? nuces puero demonſtrantur, & trahitur.* Alia ſe tenet ex parte voluntatis, & eam intrinſecè immutat & applicat ad volendum illud obiectum, quod ſua bonitate & conuenientia eam allicit. Vnde iſta ſpectat ad genus cauſæ efficientis, & realis ac phyſica, ſeu effectiua & applicatiua, appellatur; illa verò ad genus cauſæ finalis; & metaphorica ſeu obiectiua dici ſolet; finis enim cùm non agat actione propria, ſed metaphorica, alliciendo voluntatem ad ſui amorem, impropriè tantùm & me-

metaphoricè mouere dicitur. Hoc præſuppoſito.

Dico tertiò, Deum mouere voluntatem ad operandum, non ſolùm moraliter, & ex parte obiecti, ſed etiam phyſicè, & ex parte potentiæ.

Probatur primò ex D. Thoma 1. p. qu. 105. art. 4. vbi quærit vtrum Deus poſſit mouere voluntatem creatam? Et in corp. articuli diſtinguit duplex genus motionis, quarum vna ſe tenet ex parte obiecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit, quod *vtroque modo proprium eſt Dei mouere voluntatem* (intellige efficaciter, vt ibidem explicat) *ſed maximè ſecundo modo, interiùs eam inclinando*: Ergo cenſet Deum mouere voluntatem, non ſolùm moraliter, & ex parte obiecti, ſed etiam phyſicè, & ex parte potentiæ. Vnde ibidem ſibi obijcit argumenta petita ex violentia & læſione libertatis, quæ in vanum ſibi opponeret, ſi loqueretur de motione ſolùm morali & obiectiua; cùm nulli poſſit eſſe dubium aut ſuſpicio, quod talis motio inferat violentiam, aut lædat libertatem.

Probatur ſecundò ex eodem S. Doctore q. 22. de verit. art. 9. vbi ſic diſcurrit: *Cum actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam & obiectum, immutatio actus voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte obiecti. Et ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non poteſt, niſi quod operatur intra voluntatem, & hoc eſt ipſa voluntas, & id quod eſt cauſa eſſe voluntatis, quod ſecundùm fidem ſolus Deus eſt; vnde ſolus Deus poteſt inclinationem voluntatis*

tran-

transferre de vno in aliud, ſecundùm quod vult. Quibus verbis apertè docet Deum non ſolùm mouere voluntatem ex parte obiecti, ſed etiam ex parte potentiæ, eam realiter immutando & transferendo de vna inclinatione in aliam; idque probat ex eo quod eſt cauſa eſſe voluntatis, ſubindeque in eam illabi poteſt, & intra ipſam operari, quod nulli creaturæ etiam angelicæ licet, iuxta illud Ezechiel. 44. *Porta hæc clauſa erit, non aperietur; & vir non tranſibit per eam, quia Dominus Deus Iſrael ingreſſus eſt per eam.*

Simili diſcurſu vtitur 3. contra Gent. cap. 88. vbi ſic ait: *Oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori principio procedat: nulla autem ſubſtantia creata coniungitur animæ intellectuali, quantùm ad ſua interiora, niſi ſolus Deus, qui ſolus eſt cauſa ipſius, & ſuſtinens eam in eſſe: à ſolo igitur Deo poteſt motus voluntarius cauſari.* Et 1. p. qu. 106. art. 2. in corp. *Ex parte ipſius potentiæ voluntas nullo modò poteſt moueri, niſi à Deo. Operatio enim voluntatis eſt inclinatio quædam volentis in volitum: hanc autem inclinationem ſolus ille immutare poteſt, qui virtutem volendi creaturæ contulit; ſicut & naturalem inclinationem ſolum illud agens poteſt mutare, quod poteſt dare virtutem quam conſequitur inclinatio naturalis.* Hic autem diſcurſus non valeret, ſed eſſet omnino nugatorius, ſi Diuus Thomas de motione ſolùm morali loqueretur; quia ad motionem purè moralem & obiectiuam, non requiritur illapſus intra terminos voluntatis, nec realis & phyſica eius immutatio, & ad genus illud motionis impertinens eſt

eſt quod Deus ſit author & cauſa voluntatis, cùm Angeli qui non ſunt cauſæ illius, eam poſſint mouere moraliter & per modum ſuadentis, vt ipſemet docet 1. p. quæſt. 111. artic. 2. his verbis: *Solus Deus poteſt mouere voluntatem efficaciter, Angelus autem & homo per modum ſuadentis.* Quibus verbis aliam rationem inſinuat ad probandam noſtram concluſionem: Nulla enim motio ſe tenens ex parte obiecti, in hoc ſtatu viæ, poteſt eſſe de ſe & ex natura ſua efficax: Ergo ſi Deus poteſt mouere voluntatem efficaciter, illam poteſt mouere non ſolùm moraliter, & ex parte obiecti, ſed etiam phyſicè, & ex parte potentiæ. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur ex eodem S. Doctore 1. part. quæſt. 105. art. 4. in corp. vbi ſic diſcurrit: *Non enim ſufficienter aliquid poteſt mouere aliquod mobile, niſi virtus actiua mouentis excedat vel ſaltem adæquet virtutem paſſiuam mobilis: virtus autem paſſiua voluntatis ſe extendit ad bonum in vniuerſali; eſt enim eius obiectum bonum vniuerſale, ſicut & intellectus obiectum eſt ens vniuerſale: quodlibet autem bonum creatum eſt quoddam particulare bonum, ſolus autem Deus eſt bonum vniuerſale, vnde ipſe ſolus implet voluntatem, & ſufficienter eam mouet vt obiectum.* Quibus verbis apertè declarat, nullum bonum creatum, quantumuis congruè propoſitum voluntati, eam ex vi propria poſſe efficaciter mouere & determinare ad ſui dilectionem, ſed hoc conuenire ſoli bono infinito, & vniuerſali. Vnde etiam Deus, prout à nobis viatoribus obſcurè & ænigmaticè cognoſci-

tur, non poteſt in ratione obiecti mouere efficaciter voluntatem; quia non apprehenditur vt bonum vniuerſale, continens in ſe omnem rationem boni, ſed interdum repræſentatur, vt inferens malum pœnæ, vel vt prohibens bonum aliquod delectabile ad quod inclinatur voluntas, quæ ſubinde poteſt ipſum odio proſequi vel non diligere; atque adeò nulla motio ſe tenens ex parte obiecti, in hoc ſtatu viæ, poteſt eſſe de ſe & ex natura ſua efficax, & efficaciter ſeu infallibiliter mouere voluntatem.

Confirmatur: Motio cum qua non poteſt componi voluntatis diſſenſus, phyſica eſt, & non purè moralis: Sed Deus mouet voluntatem motione cum qua non poteſt componi voluntatis diſſenſus: Ergò mouet eam phyſicè & non ſolùm moraliter. Maior conſtat ex iam dictis, minor verò probatur ex D. Thoma hic qu. 10. art. 4. ad 3. vbi ſic ait: *Si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni quod ad illud voluntas non moueatur*. Et 2. 2. qu. 24. art. 11. *Virtus Spiritus Sancti infallibiliter operatur quodcumque voluerit: vnde impoſſibile eſt hæc duo ſimul eſſe vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem mouere ad actum charitatis, & quod ipſe charitatem amittat peccando.*

Poteſt inſuper noſtra concluſio ſuaderi ratione quam inſinuat D. Thomas qu. 22. de verit. art. 8. his verbis: *Sicut voluntas poteſt immutare actum ſuum, ita & multò amplius Deus*. Sed voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè, ſeipſam mouet & immutat de vno actu in alium, abſque violentia & læſione

ne ſuæ libertatis: Ergo multò magis Deus id poteſt.

Confirmatur: Voluntas poteſt ſeipſam phyſicè mouere ac immutare de vno actu in alium, illæſa libertate, ratione perfecti dominij quod habet in ſuos actus liberos: Sed Deus perfectius dominium habet in illos, cùm iuxta Auguſtinum de corrept. & gratia cap. 14. *Deus magis habeat in ſua poteſtate voluntates hominum, quam ipſi ſuas*: Ergo à fortiori poteſt, abſque læſione libertatis, voluntatem phyſicè mouere, ac immutare de vno actu in alium.

Demùm probari poteſt noſtra concluſio hoc diſcurſu: Deus per gratiam præuenientem verè & propriè efficit conſenſum & determinationem noſtræ voluntatis ad bonum: Sed illum non poteſt verè & propriè efficere per ſolam motionem moralem: Ergo non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè, mouet voluntatem. Maior eſt certa de fide, tum quia voluntas vt cauſa ſecunda verè & propriè efficit ſuam determinationem & conſenſum: Ergo à fortiori Deus vt cauſa prima præſtat, nihil enim cadens ſub cauſalitatè & efficientia cauſæ ſecundæ, poteſt ſubterfugere cauſalitatem & efficientiam cauſæ primæ, vt de ſe patet. Tum etiam quia Tridentinum ſeſſ. 6. capit. 7. docet iuſtificationis exordium in adultis, à præueniente Dei gratia ſumendum eſſe: Exordium autem iuſtificationis in adultis incipit à conſenſu & determinatione liberi arbitrij ad bonum: v. g. ad credendum myſterij reuelatis, vel ad diligendum Deum ſuper omnia:

Ergo

Ergo Deus per ſuam gratiam præuenientem verè & propriè efficit conſenſum & determinationem noſtræ voluntatis ad bonum. Minor autem videtur manifeſta, motio enim moralis non eſt vera & propria efficientia, ſed impropria tantùm & metaphorica, magiſque pertinet ad genus cauſæ finalis, quam efficientis; mouet enim ſolùm obiectiuè, exhibendo voluntati bonitatem quæ conuenientia ſua eam alliciat. Id conſtat exemplo pueri, qui moraliter mouetur & excitatur ad currendum, oſtenſione pomi, vel imaginis; quis enim dicat hanc moralem motionem & excitationem eſſe verè & propriè cauſam efficientem curſus illius? Ergo Deus per motionem purè moralem & obiectiuam, non efficit verè & propriè conſenſum & determinationem noſtræ voluntatis ad bonum, ſed impropriè. Vnde Proſper in carmine de ingratis docet, diuinam gratiam, non ſolùm conſilij & ſuaſionibus mouere, ſed intus immutare ac reformare mentem hominis.

Non hæc conſilio tantùm, hortatuque benigno
Suadens atque docens, quaſi normam legis haberet,
Gratia, ſed mutans intus mentem, atque reformans,
Vaſque no um ex fracto fingens virtute creandi.

Similiter Auguſtinus lib. 1. ad Simplic. qu. 2. docet gratiam mentem hominis applicare ad bene operandum; quod non poteſt per-

tinere ad motionem purè moralem & obiectiuam, quæ non applicat, ſed ſolùm excitat, allicit, & inuitat voluntatem ad agendum. Verba eius ſunt: *Quis audeat dicere defuiſſe Deo modum vocandi, quo etiam Eſau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iuſtificatus eſt*. Et in Pſal. 126. *Nos loquimur foris, ille ædificat intus, ipſe mouet, ipſe terret, ipſe intellectum aperit, ipſe ad fidem applicat ſenſum noſtrum*. Item Diuus Bernardus in libro de libero arbitrio versùs finem ait quod Deus per gratiam *voluntatem applicat opere; & opus explicat voluntati*. Quibus verbis vtramque motionem indicat, phyſicam ſcilicet, cùm dicit quod *voluntatem applicat operi*, & moralem, cùm ſubdit: *Et opus explicat voluntati*, id eſt conuenientiam & bonitatem obiecti ſeu operis ei oſtendit, quod pertinet ad motionem moralem. Vtramque etiam innuere videtur Cyrillus Alexandrinus in libro de adoratione in ſpiritu circa medium, his verbis: *Quoniam hominis natura non valdè generoſa eſt, neque ſatis idonea vt malum effugere queat, ſimul quodammodo nobiſcum certat Deus, & duplex concedere beneficium videtur, perſuadens admonitionibus vt ſubſidium inueniamus, & fortius illud præſtans quam vt malum præſens & violentum præualere poſſit*.

Sicut ergo in homine duplex datur potentia, intellectus ſcilicet & voluntas, ita iuxta doctrinam SS. Patrum, duplex requiritur motio, ſiue duplex gratia, tangens vtramque potentiam. Ex parte enim intellectus requiritur

ritur illuſtratio & pia cogitatio, ex parte verò voluntatis motio & applicatio, quam Auguſtinus *ſubminiſtrationem ſpiritus* interdum appellat. Hæ duæ gratiæ ſunt veluti duo brachia Dei, animam complectentia; de quibus dicitur in Canticis: *Læua eius ſub capite meo*, id eſt intellectu, qui eſt caput animæ, illuſtrato per cognitionem. *Et dextera illius amplexabitur me*, per inſpirationem ſuam & motionem, tangentem, & per charitatem, inflammantem cor, & affectum. Vtramque hanc gratiam & motionem plures exiſtimant inſinuare Tridentinum ſeſſ. 6. can. 5. his verbis: *Si quis dixerit liberum arbitrium motum, & excitatum à Deo, non poſſe diſſentire ſi velit, anathema ſit.* His enim verbis diſtinguere videtur motionem ab excitatione, & docere liberum arbitrium non eſſe ſolùm phyſicè motum à Deo, vt aſſerebat Caluinus; nec ſolùm moraliter excitatum, vt docebat Pelagius, ſed ſimul eſſe phyſicè motum, & moraliter excitatum, ſubindeque ſub Dei motione retinere potentiam ad diſſentiendum, ac proinde libertatem.

Obijcies primò: Auguſtinus de ſpiritu & littera cap. 34. ait quod *viſorum ſuaſionibus agit Deus vt velimus & credamus, ſiue per exhortationes euangelicas extrinſecùs, ſiue per reuelationem intrinſecus: Sed conſentire, vel diſſentire, propriæ voluntatis eſt*: Ergo admittit ſolùm motionem & gratiam moraliter excitantem, ſubditam voluntati quoad efficaciam & vſum.

Reſpondeo Auguſtinum eo loco tradere quidem & explicare motionem & gratiam

mo-

moraliter excitantem, & id quod in vocatione interna ex parte excitationis & illuminationis ſe tenet, ſed non excludere motionem phyſicam, & effectricem bonæ voluntatis, ſed clarè illam exprimere ibidem his verbis: *Profectò & ipſum bonum velle Deus operatur in homine, & in omnibus miſericordia eius præuenit nos: Conſentire autem vocationi Dei, vel ab ea diſſentire, ſicut dixi, propriæ voluntatis eſt*: Quibus verbis apertè declarat, quod quamuis propriæ voluntatis ſit conſentire vocationi Dei, ipſum tamen velle Deus in nobis operatur per gratiam. Vnde in libro de bono perſeuer. cap. 13. ſic ait: *Nos ergo volumus, ſed Deus in nobis operatur, & velle. Nos ergo operamur, ſed Deus in nobis operatur & operari pro bona voluntate. Hoc nobis expedit credere & dicere: Hoc eſt pium, hoc eſt verum, vt ſit humilis & ſubmiſſa confeſſio, & detur totum Deo*. Et de gratia & libero arbitrio cap. 16. *Certum eſt nos velle cum volumus, ſed ille facit vt velimus bonum, de quo ſcriptum eſt, præparatur voluntas à Domino*. Et lib. 1. retract. cap. 10. *Quando dixi in libro de Geneſi, diuinum lumen paſcit pura corda eorum qui ab amore viſibilium ſe ad eius præcepta implenda conuertunt, quod omnes homines poſſunt, ſi velint: Non exiſtiment noui hæretici Pelagiani, ſecundùm eos eſſe dictum; verum eſt enim omnino, hoc poſſe, ſi velint, ſed præparatur voluntas à Domino, & tantùm augetur munere charitatis vt poſſint.*

Obijcies ſecundò: Si voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè moueretur à Deo ad agendum, ſeipſam non moueret, ſubin-

bindeque ad ſuos actus merè paſſiuè ſe haberet, quod eſt hæreticum, & à Tridentino contra Lutherum damnatum. Sequela videtur manifeſta, implicat enim contradictionem, quod aliquid ab alio moueatur,& nihilominus ſeipſum moueret.

Reſpondeo Diu. Thomam ſibi idem argumentum proponere 1. p. quæſt. 105. art.4.in quo quærit, *an Deus poſſit mouere voluntatem creatam?* Et reſpondet Deum poſſe illam mouere obiectiuè & effectiuè, *interiùs eam inclinando*, ſibique ſecundo loco in contrarium obijciet: *Deus non poteſt facere quod contradictoria ſint ſimul vera: hoc autem ſequeretur ſi voluntatem moueret; nam voluntatem moueri eſt ex ſe moueri, & non ab alio: Ergo Deus non poteſt mouere voluntatem*. Ecce illud idem argumentum quod nobis obijciunt Aduerſarij, cui ſic reſpondet: *Ad ſecundum dicendum quod moueri uoluntariè eſt moueri ex ſe, ideſt à principio intrinſeco: Sed illud principium intrinſecum poteſt eſſe ab alio principio extrinſeco, & ſic moueri ex ſe, non repugnat ei quod mouetur ab alio:* Idem docet quæ. 3. de malo art.2.ad 4.his verbis: *Cum liberum arbitrium mouet ſeipſum, non excluditur quod ab alio moueatur à quo habet hoc ipſum quod ſeipſum mouet*. Non ergo repugnat quod liberum arbitrium à Deo tanquam à prima cauſa & primo mouente moueatur, & nihilominus quod vt cauſa ſecunda, & vt ſecundum mouens, ſeipſum moueat ac determinet. Sicut nulla eſt implicantia, quod generatio plantæ ſit ſimul à Sole, vel cœlo, vt primo generante, & alterante, & à terra, tanquam à ſe-

à ſecundo generante illi ſubordinato . Imò cum in mouentibus per ſe ſubordinatis ſecundum non ſe moueat niſi motum à priori, & voluntas in agendo & mouendo, Deo vt primæ cauſæ, & primo mouenti, per ſe ſubordinetur, omnino repugnat quod voluntas ſeipſam moueat, quin priùs natura à Deo moueatur, ſubindeque præmoueatur, quia vt ait Ariſtoteles 4 metaph. textu 23. *Mouens natura prius eſt moto.* Vel vt loquitur D. Thomas 3.contra Gent.cap.149. *Motio mouentis præcedit motum mobilis ratione, & cauſa.* Id eſt prioritate actionis,& cauſalitatis. Rectè ergo ac ſapienter ait Henriquez, celebris Theologus Societatis, qui fuit Magiſter Suarez, lib. de fine hominis cap.6. *Non tam difficile eſt intelligere, ut quidam putant, quod ſaluo uſu noſtræ liberæ cooperationis, Deus temperans uim ſui concurſus, efficaci auxilio moueat,tum phyſicè ex parte potentiæ, tum moraliter ex parte obiecti.*

Alia argumenta Aduerſariorum, quæ procedunt, vel ex læſione humanæ libertatis, vel ex violatione diuinæ ſanctitatis,ſoluta ſunt in tractatu de voluntate Dei cap.4.§.4.& 5. explicando concordiam decreti prædeterminantis,& phyſicæ prædeterminationis,cum libertate humana,& ſanctitate diuina. Vnde ad hunc locum Lectorem remittimùs, ne eadem inutiliter hic repetamus.

CA-

CAPVT III.

De fruitione.

VT clarè percipiatur quid ſit fruitio, ſiue in quo eſſentialiter conſiſtat, obſeruandum eſt ad fruendum aliqua re hæc tria eſſe neceſſaria, amare, poſſidere, & gaudere, ſeu delectari: nam ſi quis amat, & nullo modo poſſidet, deſiderat, ſed non fruitur re quam diligit. Similiter qui amat & poſſidet aliquid, & de eius poſſeſſione non delectatur, ille non fruitur; vt conſtat in eo qui ſumit potionem amaram quam deſiderat, illa enim frui non dicitur, quia ex eius ſumptione nullam percipit delectationem. Quæritur ergo, in quonam ex his tribus formaliter & eſſentialiter conſiſtat fruitio? Pro reſolutione.

Dico breuiter, fruitionem propriè nec eſſe poſſeſſionem ſeu conſecutionem obiecti concupiti, neque eius amorem, ſed delectationem ex amore & præſentia rei amatæ cauſatam.

Probatur ratione quam inſinuat D. Thomas hic quæſt. 11. art. 1. fruitio deriuatur à fructu, quia ſicut fructus eſt id quod ab arbore vltimò expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipitur: ita fruitio eſt quid vltimum quod in re expectamus, & quod cum quadam ſuauitate percipimus: hæc autem apprimè delectationi conueniunt, & potiori iure quam cuicumque alteri actui; nam delectatio eſt vltimum quod in re expecta-

mus, priùs ſiquidem eſt, quod rem amemus ac deſideremus, poſtea quod illam conſequamur, & tandem in eius poſſeſſione quieſcamus ac delectemur. Ipſa etiam quies ſeu delectatio ſemper habet dulcedinem ſeu ſuauitatem adiunctam, non verò amor & poſſeſſio: Ergo fruitio conſiſtit formaliter in delectatione, non verò in amore, vel conſecutione. Vnde quando Auguſtinus 1. de doctrina Chriſt. cap. 4. ait quod frui eſt *amore inhærere alicui rei propter ſeipſam*, loquitur in ſenſu cauſali; non formali; amor enim eſt cauſa delectationis, in qua fruitio formaliter conſiſtit.

Ex his colligitur primò, perfectam fruitionem eſſe ſolùm de vltimo fine; nam vltimum ſimpliciter ab homine expectatum eſt finis vltimus, qui totaliter ſatiat, & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius eſt delectabilis ex ſe, & terminat motum voluntatis, ſub hac ratione aliquam terminat fruitionem & quietem voluntatis.

Colligitur ſecundò quod quia finis vltimus poteſt duobus modis poſſideri, ſcilicet perfectè in re ipſa, & imperfectè in ſpe, duplex poteſt dari illius fruitio; vna perfecta quæ habetur in patria de Deo clarè viſo; alia imperfecta quæ habetur hic in via de Deo, per ſpem & amorem imperfectè poſſeſſo, de qua dicit Apoſtolus ad Roman. 13. *Spe gaudentes.* Illæ autem ſpecie differunt, cùm vna feratur ad bonum fide cognitum, & ſperatum, ac nondum habitum, & eliciatur à virtute ſpei: altera ad bonum præſens, poſſeſſum, & cognitum viſione intuitiua, & eliciatur in patria ab habitu charitatis.

CA-

CAPVT IV.

De intentione.

INtentio eſt formaliter actus voluntatis, licèt præſupponat actum intellectus, vt docet D. Thomas hic qu. 12. art. 1. & probat ratione ex nominis ethymoligia deſumpta. Intendere enim, vt nomen ſonat, eſt in finem tendere: eſt autem proprium voluntati tendere in finem: tum quia voluntas fertur in res ſecundùm quod ſunt in ſeipſis à parte rei, & ita propriè quaſi extra ſeipſam ad illas tendit; intellectus verò fertur in res, prout ſunt in ſeipſo, ratione ſpecierum intelligibilium, vnde potius eas ad ſe trahit, quam tendat ad illas: tum etiam quia tendere in finem, primò & principaliter eſt illius potentiæ, quæ ſeipſam & omnes alias mouet in finem, quod conuenit ſoli voluntati: Ergo intentio formaliter loquendo eſt actus voluntatis.

Quod verè præſupponat actum intellectus patet, quia cùm nihil ſit volitum, quin præcognitum, voluntas non tendit in finem per media obtinendum niſi intellectus priùs illi proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine. Et ratione huius actus præſuppoſiti, intentio nomine oculi, vel luminis in Scriptura deſignatur, vt notat D. Thomas art. citato ad 1. his verbis: *Intentio nominatur oculus metaphoricè, non quia ad cognitionem pertinet, ſed quia cognitionem præſupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem mouet, ſicut oculo prævidemus*

[illegible] . Vndè egre-
[illegible] breves ſen-
[illegible] clau-
[illegible] in-

[illegible] finis, tam
[illegible] ut per media
[illegible] Philoſo-
[illegible] ferren-
[illegible] in-
[illegible] , ut circa ſi-
[illegible] fa-
[illegible] ex dif-
[illegible] , &
[illegible] D. Thomas hic
[illegible] per mo-
[illegible] motus
[illegible] circa
[illegible] circa
[illegible] ver-
[illegible] quæ non
[illegible] non
[illegible] . Vnde li-
[illegible] de vbi-
[illegible] homi-
[illegible] eſt
[illegible] particula-

[illegible] intentionis
[illegible] , patet ex
[illegible] , ſimpli-
[illegible] ; ſim-
[illegible] , ut abſolutè
[illegible] volendi
[illegible] per illa ;
Sui-

fruitio verò illum reſpicit, vt delectabilem,& quietatiuum appetitus. Vnde licèt hi tres actus circa finem verſentur, & habeant idem obiectum materiale, diſtinguuntur tamen ſpecie, quia illud reſpiciunt ſub diuerſa ratione formali iam explicata; & ſe habent vt in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quieſcere in centro, quæ, vt conſtat, ſunt eſſentialiter diſtincta.

De hoc actu eleganter diſſerunt SS. Patres, præſertim Gregorius, & Bernardus, ille enim explicans illud Iob 38. *Super quo baſes illius ſolidatæ ſunt*, ſic ait: *Baſes vniuſcuiuſque animæ ſunt intentiones ſuæ, nam ſicut fabrica columnis, columnæ autem baſibus innituntur; ita vita noſtra in virtutibus, virtutes verò in intima intentione ſubſiſtunt*. Iſte verò in hæc verba Canticorum: *Pulchræ ſunt genæ tuæ, ſicut turturis*, hæc ſcribit: *Duo quædam in intentione (quam faciem animæ eſſe dicimus) neceſſaria requiruntur, res, & cauſa, id eſt quid intendas, & propter quid. Ex his ſanè duobus vel decor vel deformitas indicatur: Vt anima, quæ ambo iſta recta atque pudica habuerit, illi meritò veraciterque dicatur: pulchræ ſunt genæ tuæ ſicut turturis. Quæ verò altero horum caruerit, non potuerit dici de ea, quod pulcræ ſint genæ eius ſicut turturis, propter eam quæ ex parte erit deformitatem.*

quo tendere corporaliter debemus. Vndè egregiè Gilbertus in Cantica: *Si plures habes oculos, ſagittantis exemplo, omnes alios claude, hoc vno vtaris quo dilectum valeas intueri*.

Obiectum formale intentionis eſt finis, tam vltimus, quam non vltimus, vt per media obtinendus. Patet tum ex communi Philoſophorum moralium & Theologorum ſententia, illi enim ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, vt circa ſanitatem acquirendam, peregrinationem faciendam, aut quid ſimile; tum etiam ex differentia quæ reperitur inter intentionem, & fruitionem. Nam vt obſeruat D. Thomas hic art. 2. ad 3. intentio ſe habet ad finem per modum cuiuſdam motus & tendentiæ: motus autem & tendentia nedum verſantur circa finem ſeu termimum vltimum, ſed etiam circa proximum & intermedium. Fruitio verò verſatur circa finem per modum quietis, quæ non eſt niſi quando ceſſat motus: motus autem non ceſſat, niſi acquiſito vltimo termino. Vnde licèt vera & perfecta fruitio non ſit niſi de vltimo fine, qui eſt vltimum ſimpliciter ab homine expectatum, intentio tamen non ſolùm eſt de vltimo fine, ſed etiam de finibus particularibus & intermedijs.

Quod verò obiectum formale intentionis ſit finis, vt per media obtinendus, patet ex diſcrimine quod inter intentionem, ſimplicem volitionem, & fruitionem verſatur; ſimplex enim volitio reſpicit finem, vt abſolutè in ſe bonum; intentio, vt eſt ratio volendi media, & quatenus eſt aſſequibilis per illa;

frui-

fruitio verò illum reſpicit, vt delectabilem, & quietatiuum appetitus. Vnde licèt hi tres actus circa finem verſentur, & habeant idem obiectum materiale, diſtinguuntur tamen ſpecie, quia illud reſpiciunt ſub diuerſa ratione formali iam explicata; & ſe habent vt in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quieſcere in centro, quæ, vt conſtat, ſunt eſſentialiter diſtincta.

De hoc actu eleganter diſſerunt SS. Patres, præſertim Gregorius, & Bernardus, ille enim explicans illud Iob 38. *Super quo baſes illius ſolidatæ ſunt,* ſic ait: *Baſes vniuſcuiuſque animæ ſunt intentiones ſuæ, nam ſicut fabrica columnis, columnæ autem baſibus innituntur; ita vita noſtra in virtutibus, virtutes verò in intima intentione ſubſiſtunt.* Iſte verò in hæc verba Canticorum: *Pulchræ ſunt genæ tuæ, ſicut turturis*, hæc ſcribit: *Duo quædam in intentione (quam faciem animæ eſſe dicimus) neceſſaria requiruntur, res, & cauſa, id eſt quid intendas, & propter quid. Ex his ſanè duobus vel decor vel deformitas indicatur: Vt anima, quæ ambo iſta recta atque pudica habuerit, illi meritò veraciter que dicatur: pulchræ ſunt genæ tuæ ſicut turturis. Quæ verò altero horum caruerit, non poterit dici de ea, quod pulcræ ſint genæ eius ſicut turturis, propter eam quæ ex parte erit deformitatem.*

CAPVT V.

De conſilio & conſenſu.

ANtequam de electione diſſeramus duo actus, qui ad illam præreqiruntur, explicandi ſunt. Primus dicitur conſilium, quod duos actus intellectus includit, inquiſitionem ſcilicet mediorum quæ iuuare poſſunt ad obtinendum finem, & iudicium de illorum bonitate, & conuenientia: primum ſe habet vt via, ſecundum vt terminus, nam per inquiſitionem rationis peruenimus ad iudicium de medijs conuenientibus. Vnde Caietanus hic quæſt. 14 artic. 1. ait: *Conſilium ſignificat inquiſitionem completam, id eſt vſque ad iudicium incluſiuè.* Patet hoc in conſilio communi plurium, nam ſi multiplicatis difficultatibus, non peruenitur ad iudicium, ſeu deliberationem, vel ſententiam, ſed ipſa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes ſentiunt & dicunt, conſilium non eſſe completum.

Conſilium ergo, vt reperitur in hominibus, eſt *inquiſitio & iudicium rationis practicæ, circa media à nobis apponenda, quando res eſt dubia, & momenti alicuius.* In qua definitione, ſeu deſcriptione, inquiſitio & iudicium eſt genus, quia in homine non reperitur iudicium de bonitate & conuenientia mediorum, abſque preuia inquiſitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquiſitiones & iudicia intellectus ſpeculatiui, vt mathematicæ conſultationes & demonſtrationes, conſi-

lia non ſunt, vt ait Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 3. *Subditur circa media*, quia conſilium non eſt de fine, ſed ſolùm de his quæ ſunt ad finem; cùm enim ſit quidam diſcurſus intellectus practici, ſicut diſcurſus non eſt de principijs, ſed de concluſionibus; ita nec conſilium de fine, qui ſe habet vt primum principium in agibilibus, ſed ſolùm de medijs, quæ ad eius aſſecutionem conducunt. Vnde Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 5. *Conſultamus* (inquit) *non de fine ſed de his quæ ad finem tendunt; nam neque medicus an ſanare, neque orator an perſuadere, neque politicus an bonis legibus ciuitatem temperare debeat, neque ex alijs quiſpiam de fine conſultat: ſed omnes cùm finem quemdam ſtatuerint, quomodo, aut per quæ eum conſequi poſſint deliberant.* Deinde dicitur, *à nobis apponenda*, quia conſilium eſt ſolùm circa ea quæ à nobis aguntur, ſeu quæ curæ & dominio noſtro ſubiecta ſunt: Galli enim v. g. non conſulunt quomodo Indi viuere vel negotiari debeant. Tandem ponitur, *quando res eſt dubia, vel momenti alicuius*, quia ea quæ ſunt certa & determinata in aliqua arte vel diſciplina, ſub conſilio non cadunt. Vanè enim (inquit Philoſophus vbi ſupra) conſuleret Grammaticus, quomodo formandi ſunt litterarum characteres, & Geometra quomodo deſcribendum ſit trigonum, quomodo circulus; hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata ſunt. Sic Moyſes Exodi 25. non conſuluit artifices peritos, quomodo fabricandum eſſet Tabernaculum, quia iam id determinauerat Deus. Similiter etiam de rebus paruis non eſt conſultatio;

nam de illis vir prudens non eſt ſollicitus; quia parùm refert quod ſic vel aliter agantur, aut contingant; vnde dicitur quod *de minimis non curat Prætor*.

Dixi autem conſilium, *prout reperitur in hominibus*, eſſe inquiſitionem & iudicium, nam ſicut ſcientia reperitur in Deo ſine diſcurſu, ita & conſilium abſque inquiſitione; quia inquiſitio ſupponit ignorantiam, vel dubitationem, quæ non habent locum in Deo: Vnde conſilium attribuitur Deo, quantùm ad certitudinem ſcientiæ vel iudicij, quæ in nobis prouenit ex inquiſitione conſilij, non verò quantùm ad conſultationem vel inquiſitionem mediorum, vt docet D. Thoma hic qu. 13. art. 1. ad 2. & 1. p q. 22. art. 1. ad 1. vbi ait: *Ipſa ratio rerum agendarum conſilium in Deo dicitur, non propter inquiſitionem, ſed propter certitudinem cognitionis, ad quam conſiliantes inquirendo perueniunt.*

In Angelis verò in quibus poteſt eſſe neſcientia, poteſt etiam eſſe inquiſitio, licèt ſine diſcurſu. Vnde Dionyſius 7. cap. cœleſtis hierarchiæ introducit Angelos quæſtionem facientes ad Ieſum de ſuſceptæ pro nobis carnis opere, iuxta illud Iſaiæ 63. *Quis eſt iſte qui venit de Edom tinctis veſtibus de Boſra? iſte eſt formoſus in ſtola ſua*. Et Pſal. 23. *Quis eſt iſte rex gloriæ?* Quare in Angelis conſilium de ſupernaturalibus, quorum habent neſcientiam, non ſolùm iudicium, ſed etiam inquiſitionem poteſt includere, quia de illis dubitare poſſunt.

Conſilij inquiſitionem & iudicium ſequitur conſenſus voluntatis, approbans media

propoſita, eaque acceptans tanquam vtilia & conducentia ad finem præintentum. Dubitant aliqui, an talis actus ſit ab electione diſtinctus? Cui difficultati reſpondeo breuiter cum S. Thoma hic, qu. 15. art. 3. ad 3. quod cùm voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter ab electione diſtinctus; nam tunc conſenſus prior eſt electione, cùm priùs plura illa media placeant, & deinde ex illis vnum eligatur. Cùm autem voluntas fertur in vnicum medium, tunc conſenſus non diſtinguitur ab electione, quæ tunc non eſt determinatiua alicuius medij inter plura, ſed idem actus eſt conſenſus, prout complacet in medio propoſito, & electio, prout præfert illud aliis quæ non placent. Vnde S. Doctor loco citato: *Si inueniatur vnum ſolum quod placeat, non differunt re conſenſus & electio, ſed ratione tantùm, vt conſenſus dicatur ſecundum quod placet ad agendum, electio autem ſecundùm quod præfertur his quæ non placent.* Quare tunc conſenſus non antecedit electionem, ſed in ea intimè imbibitur, nec regulatur per aliud iudicium, quam per ſententiam qua intellectus practicè iudicat, medium illud vnicum neceſſariò eſſe eligendum, vt finis obtineatur.

CAPVT VI.

De electione mediorum.

ELectio eſt actus voluntatis circa media; quorum vnum acceptat præ alio, in ordine ad finem. Dicitur actus voluntatis, quia licèt præſupponat actum rationis, quo media inter ſe & in ordine ad finem intentum comparantur, & iudicatur quodnam vtilius ſit; quapropter ab Ariſtotele 3. Ethic. cap. 2. electio *appetitus præconſiliati* appellatur, id eſt obiecti per conſilium propoſiti, & per rationem deliberati; tamen eſt elicitiuè & ſubſtantialiter à voluntate. Tum quia obiectum electionis eſt bonum vtile: Sola autem voluntas verſatur circa bonum. Tum etiam, quia electio eſt actus libertatis, quæ idcirco *vis electiua* appellatur: liberum autem in voluntate tanquam in propria ſede & cubili reſidet. Tum tertiò, quia virtus moralis, quæ eſt habitus electiuus, in voluntate ſubiectatur: Ergo & ipſa electio. Tum denique, quia vt diſcurrit D. Thomas hic qu. 13. art. 1. quando duo principia concurrunt ad aliquem actum, vnum vt dirigens, aliud vt directum, præbens materiam ordinandam; tunc actus ille non elicitur à potentia dirigente, ſed à directa; vt conſtat in actu fortitudinis, vel temperantiæ, relato & ordinato per charitatem in Deum tanquam in vltimum finem; nam actus ille, non ab habitu charitatis, ſed fortitudinis, vel temperantiæ elicitur; Atqui in electione medio-

rum voluntas fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo talis actus elicitiuè & ſubſtantialiter à voluntate procedit, & directiuè ſolùm ab intellectu.

Dicitur deinde electionem verſari circa media, non circa finem; quia ſicut intellectus non diſcurrit circa principia, ſed circa concluſiones, ita nec voluntas eligit finem, inquantum huiuſmodi, ſed tantùm media quæ ad illum conducunt. Dixi, *inquantum huiuſmodi*, quia ſicut in ſpeculatiuis, quod in vna demonſtratione eſt principium, poteſt eſſe concluſio reſpectu alterius, vt patet in principijs ſcientiæ ſubalternatæ, quæ ſunt concluſiones ſubalternantis: Ita quod in vna operatione eſt finis, poteſt ordinari ad aliud vt ad finem, & tunc de illo, vt habet rationem medij formaliter, rationem verò finis tantùm materialiter, poteſt eſſe electio. Sicut ſanitas, quam medicus non eligit, ſed ſupponit tanquam principium medicinæ poteſt ordinari ad exercitium virtutis, & ſalutem ſpiritualem, & ſub hac ratione eligi.

Tertiò dicitur quod per electionem voluntas acceptat vnum medium præ alio, quia ſemper eligimus id quod intellectus in conſultatione quæ electionem præcedit, iudicat melius & conuenientius ad finis aſſecutionem, iuxta illud Ariſtotelis 3. Ethic. cap. 3. *Quod cæteris ex conſultatione prætulimus id eligibile eſt.*

Ex hoc colligitur primò, voluntatem ex pluribus medijs non poſſe eligere illud quod intellectus iudicat eſſe minùs vtile, & minus accommodatum ad finis aſſecutionem, quia

cùm ſit appetitus rationalis, ſequens ductum rationis, & cognitionem intellectus, non poteſt proſequi niſi obiectum ſibi ab intellectu propoſitum: Ergo non poteſt vnum præeligere alteri, niſi intellectus iudicet illud eſſe præeligendum, ſubindeque magis vtile & magis accommodatum ad finis aſſecutionem.

Addo quod, ſi voluntas eligeret medium iudicatum minùs bonum, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali, quod repugnat, vt cap. 1. oſtenſum eſt. Sequela probatur, nam vt docet Ariſtoteles 3. phyſic. cap. 1. & D. Thomas 1. p. q. 50. art. 1. ad 1. medium comparatum ad vnum extremum, videtur alterum extremum; ſicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido videtur calidum; fuſcum comparatum albo videtur nigrum, & comparatum nigro videtur album; item media fidium grauis ad vltimam dicitur, & acuta ad primam. Demum Damaſcenus lib. 1. de fide cap. 3. docet Angelos dici immateriales & incorporeos quantùm ad nos, & comparatos cum Deo dici materiales & corporeos: Sed minus bonum eſt quaſi medium inter maius bonum & malum: Ergo comparatiuè ad maius bonum, habet rationem mali; & per conſequens, ſi homo eligeret minus bonum, cognitum vt tale, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali.

Colligitur ſecundò, quod ſi voluntati duo media omnino æqualia, ſeu ad finem obtinendum æqualiter conducentia, proponerentur, neutrum poſſet eligere, donec intel-

le-

lectus in vno aliquam rationem ſeu conue-nientiam excogitaret, ob quam præemineret & præponderaret alteri. Cùm enim voluntas vt dicebamus, ſit appetitus rationalis, ſequens doctum rationis, & cogitationem intelle-ctus, nunquam poteſt ſe determinare ad id quod vt omninò æquale & indifferens, ipſi ab intellectu proponitur. Quod poteſt con-firmari ex eo quod à principio indifferenti, & ſe habere ad vtrumlibet, non poteſt proce-dere actio determinata, niſi priùs determine-tur ab alio, vt aſſerit Commentator 2. phyſic. textu 28. his verbis: *Ab eo quod eſt ad vtrum-libet non ſequitur aliqua actio, niſi ab aliquo alio inclinetur ad vnum*. Idem docet Diuus Thomas 1. p. qu. 19. art. 3. ad 5. 2. phyſic. lect. 8. & 3. contra Gent. cap. 2. his verbis: *Quid indifferenter ſe habet ad multa, non magis vnum operatur, quam aliud, vnde à contin-genti ad vtrumque non ſequitur aliquis effe-ctus, niſi per aliquid quo determinetur ad vnũ.* Sed dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, illa merè indifferenter & indeterminatè ſe habet ad ipſa: Ergo niſi de-terminetur ab intellectu, aliquam bonitatem & conuenientiam in vno excogitante, ob quam præemineat & præponderet alteri, neutrum poterit eligere. Vnde D. Thomas hîc qu. 13. art. 6. ad 3. totam rationem eligen-di vnum præ alio reducit ad diuerſam conſi-derationem, qua poteſt aliquid magis emine-re, & flectere voluntatem.

Dices primò: Duobus medijs æqualibus voluntati propoſitis, illa remanet libera quoad exercitium & ſpecificationem; cùm

talia media ſint bona particularia & limitata, & voluntas non poſſit neceſſitari, niſi à bono in communi, vel ab ipſo Deo claré viſo: Ergo cùm libertas conſiſtit in vi electiua mediorum, voluntas poterit eligere quodcumque ex illis maluerit.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo conſequens: poterit eligere quodcumque ex illis maluerit, manente iudicio practico æqualitatis mediorum, nego. Mutato tali iudició, concedo. Solutio patet ex ſupra dictis, licèt enim voluntas ſit libera, quia tamen eſt appetitus rationalis, ſequens ductum rationis, & cognitionem intellectus, totaque eius libertas à iudicio rationis tanquam à proxima radice, procedit non poteſt operari, nec eligere, ſine præuio iudicio rationis, ipſam mouente ac determinante in genere cauſæ finalis & formalis extrinſecæ, vt cap. 2. Paragrapho primo oſtenſum eſt. Vnde ſicut voluntas ex ſua libertate non habet quod poſſit ferri in incognitum, ita nec quod poſſit eligere id quod intellectus per iudicium practicum, vt minus vel æquale bonum ipſi repræſentat.

Addo quod, ſicut intentio finis dependet à voluntate, ita & iudicium practicum de conuenientiori medio eligendo, deſcendit ex eius libertate, qua voluit applicare intellectum ad conſultandum de medijs; vnde tale iudicium poteſt ceſſare, vel quia voluntas poteſt deſiſtere ab intentione finis, vel etiam quia illa adhuc ſuppoſita, poteſt applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis & conue-

uenientiæ in medijs quæ minùs vel æqualiter apparebant bona, quibus moueatur ad ea eligenda. Vnde adhuc facta ſuppoſitione illa iudicij practici de medio conuenientiori, voluntas poteſt, potentia antecedenti, & in ſenſu diuiſo, alia media eligere, licèt non poſſit ſimul ſtare iudicium conuenientiori medio eligendo, cum electione minùs boni, vel æqualis; alioquin non eſſet appetitus rationalis, quia non ſequeretur dictum rationis, nec dictamen practicum intellectus.

Dices ſecundò: Voluntas poteſt ferri per electionem in illud omne quod habet rationem boni vtilis: Sed in medio æquali, aut etiam minùs bono, ratio boni vtilis reperitur: Ergo voluntas poteſt illud eligere.

Reſpondeo, data Maiori, diſtinguendo Minorem: in medio æquali, aut minùs bono, ratio boni vtilis reperitur, ſi conſiderentur ſecundùm ſe, ſeu ſeorſim, concedo: Si comparentur ad aliud æquè vel magis bonum, nego. Nam medium minùs bonum reſpectu melioris, induit rationem mali, vt ſupra oſtendimus; æquale verò reſpectu æqualis, ſe habet vt indifferens, quia non habet ſupra illud rationem aut bonitatem; qua ei anteponatur.

Dices tertiò: Si homini proponantur duo bona omni ex parte æqualia; v. g. famelico duo panes vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, propinquitate, & alijs conditionibus, vel eligit alterum ex illis, vel vtrumque, vel neutrum? Si primum, habetur intentum, tunc enim non determinabitur voluntas ab aliqua maiori bonitate ſibi pro-

po-

poſita, quia non datur, vt ſupponimus, ſed præcisè à ſe, & à ſua libertate. Secundum verò non poteſt ſtare, quia ſupponimus quod illi famelico non permittatur vtrumque panem tollere, ſed alterum tantum. Tertium denique videtur omnino improbabile, ridiculum enim videtur quod famelicus ille, ad inſtar Tantali, malit in ſua fame perire, quam cibum paratum attingere, ſeu eligere: Ergo poteſt homo ex duobus bonis aut medijs æqualibus, vnum eligere.

Reſpondeo quod tunc famelicus ille, ex ſubito quodam motu & naturali impetu, abſq; deliberatione & rigoroſa electione, aſſumet vnum ex illis panibus. Quod ſi velit perfectè deliberare, & de melioritate cibi conſulere, voluntas applicabit intellectum ad inueſtigandum in vno ex illis medijs aliquam rationem boni & conuenientis, ſeu commodi, qua emineat ſupra aliud, vt docet D. Thomas hic art. 6. ad 3. Si autem poſt iſtam inquiſitionem in neutro inueniat nouam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel à motiuis extrinſecis, ſicut ſunt circunſtantiæ, aut aliæ occaſiones occurrentes, vel experientia propriæ libertatis, quam poterit velle circa vnum potiùs quam circa alterum exercere: & tunc ipſa libertas voluntatis non ſe tenebit ſolùm ex parte principij elicitiui electionis, ſed etiam ex parte obiecti, & habebit rationem motiui allicientis, & inclinantis ad eligendum id quod ex ſua intrinſeca bonitate æquale & indifferens eſt. Quod accuratè obſeruandum eſt, vt varijs inſtantijs occurratur.

Quæres, an ſuppoſita efficaci & abſoluta in-

intentione finis, ſi vnum tantum occurrat medium, ad illum obtinendum, voluntas ad eius electionem neceſſitetur? Reſpondeo affirmatiuè, idque oſtendo duplici ratione. Prima ſic poteſt proponi: Sicut ſe habet notitia principiorum ad notitiam concluſionum, ita ſe habet intentio finis ad electionem mediorum: Sed impoſſibile eſt, poſita notitia principiorum, non ſequi notitiam concluſionis, quæ cum ipſis habet neceſſariam connexionem, & cuius veritate non ſtante, nequit ſtare veritas principiorum: Ergo etiam impoſſibile eſt; ſtare efficacem intentionem finis, & non ſequi electionem vnici medij ſine quo non poteſt acquiri.

Secunda ratio eſt: Homo non poteſt (voluntate ſaltem efficaci) velle impoſſibilia: Si autem abſolutè & efficaciter intenderet finem, & tamen nollet eligere medium quod eſt vnicum, & ſine quo finis obtineri non poteſt, vellet volitione abſoluta & efficaci aliquid impoſſibile, vt conſtat: Ergo non poteſt homo, ſuppoſita intentione efficaci finis, reijcere medium vnicum, ſed ad illud neceſſitatur.

Dices, Talis neceſſitas non poteſt peti ex fine, cùm nullus finis particularis moueat neceſſariò voluntatem; nec ex ipſo medio, quod etiam habet tantùm bonitatem finitam & limitatam, quæ non poteſt neceſſitare voluntatem: Ergo fictitia eſt.

Reſpondeo neceſſitatem illam neque ex fine neque ex medio ſolitariè ſumptis, ſed ex neceſſaria connexione medij cum fine: ortum habere. Sicut quando dicitur, *ſi Petrus currit,*

neceſſariò mouetur, neceſſitas huius illationis & conſequentiæ, neque ex curſu, neque ex motu Petri, quæ ſunt contingentia, prouenit, ſed ex connexione neceſſaria quæ reperitur inter antecedens & conſequens, ſeu inter motum Petri, & eius curſum.

CAPVT VII.

De vſu.

PRæter electionem mediorum datur in voluntate noſtra actus quo cæteras potentias applicat ad operandum, qui *vſus actiuus* appellatur: I a S. Thomas hic qu. 16. art. 1. & 4. & ſupra in introductione qu. 8. vbi ait tres eſſe actus quibus voluntas mouetur ad ea quæ ſunt in finem, nempe *eligere*, *conſentire*, *& vti*.

Ratio etiam ſuffragatur, actus enim habentes idem obiectum materiale, inſpectum ſub diuerſa ratione formali, eſſentialiter diſtinguuntur, vt patet in intentione, fruitione, & ſimplici complacentia, quæ licèt verſentur circa finem, quia tamen ſub diuerſa ratione formali ſupra explicata illum attingunt, eſſentialiter diſtinguuntur: Sed electio, & vſus, etſi terminentur ad medium, tendunt tamen in illud ſub diuerſa ratione formali, nam electio reſpicit ipſum, vt pertinet ad ordinem intentionis, & eſt vltimum in eo, & effectus finis; vſus verò reſpicit illud, vt pertinet ad ordinem executionis, & in eo eſt primum, & cau-

ſa efficiens finis habiti in re: Ergo diſtinguuntur eſſentialiter.

Confirmatur: Intentio quæ eſt actus efficax circa finem, diſtinguitur à fruitione eiuſdem, quia hæc illum reſpicit præſentem, illa quaſi futurum: Sed pariter electio reſpicit media quaſi futura, vſus verò vt præſentia: Ergo ſunt actus ſpecie diuerſi

Addo quod, quando noua difficultas ſe offert, voluntas indiget noua applicatione & conatu, ſubindeque nouo actu ad illam vincendam: At in executione maior difficultas ſe offert, quam in ſola electione; quia eligere eſt actus merè internus, in quo voluntas ſolùm certat ſecum, nec habet aliud impedimentum, aut aliam difficultatem, quam eam quæ ſe tenet ex parte ſui; in exequendo autem non ſolùm certat ſecum, ſed etiam cum alijs potentijs inferioribus, & impedimentis externis, quibus ſæpe frangitur animus, niſi virtute conſtantiæ & perſeuerantiæ roboretur. Hinc experientia compertum eſt, nonnullos ſumma cum facilitate rectè iudicare, conſiliari, & eligere, ac deſiderare, qui in executione deficiunt, vt egregiè ac eleganter declarat Bernardus lib. 1. de conſiderat. cap. 1. his verbis: *Quoties vis, & in caſſum? Quoties moues, nec permoues? Quoties conaris, & non datur vltra? Eniteris, & non obtines; parturis, & non paris; tentas, & abriperis; vbi incipis, ibi deficis; & dum adhuc ordiris, ſuccidunt te. Venerunt filij vſque ad partum* (ait *Propheta*) *& vires non habent parturiendi.* Ergo præter actum electionis indiget voluntas nouo actu ad exequendum, ſeu ad appli-

candum potentias executrices ad opus.

Dices primo: Electio eſt volitio efficax mediorum: Ergo per ſeipſam ſufficiens eſt ad eorum executionem, & ſic inutilis eſt vſus actiuus, quo potentiæ exequentes applicentur ad opus.

Reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam; electio enim non dicitur efficax volitio mediorum, eò quod ipſa ſola, abſque alio actu intellectus, & voluntatis, ſufficiat vt media executioni mandentur; ſed quia ad ipſam infallibiliter ſequitur imperium in intellectu, & vſus in voluntate, quo applicantur potentiæ ad exequendum quod electum eſt, ſicut ad intentionem efficacem ſequitur infallibiliter electio mediorum.

Dices ſecundò: Voluntas per ſolam electionem mouet & applicat intellectum ad eliciendum actum imperij, qui vſum actiuum præcedit, vt conſtabit ex dicendis capite ſequenti: Ergo pariter ſuppoſita electione poteſt voluntas, abſque actu diſtincto, vti potentijs exequentibus, & ipſas ad operationem applicare.

Reſpondeo, dato Antecedenti, quod negant aliqui ex noſtris Thomiſtis, negando conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt quia in exequendo maior reperitur difficultas quam in imperando: vnde licet voluntas non indigeat actu ab electione diſtincto, ad applicandum intellectum ad actum imperij, bene tamen ad applicandum potentias executiuas ad opus.

CAP.

CAPVT VIII.

De imperio.

Circa hunc actum duæ ſunt difficultates & controuerſiæ breuiter hic reſoluendæ. Prima eſt, an detur imperium in homine reſpectu ſuarum operationum? Secunda, an tale imperium, ſuppoſito quod detur, ſit actus intellectus aut voluntatis?

§. I.

Datur in homine actus imperij reſpectu ſui ipſius, ſuarumque operationum.

Probatur primò ex D. Auguſtino, & S. Thoma: Ille enim libro 8. confeſſ. cap. 9. ſic ait: *Imperat animus, & mouetur manus, & tanta eſt facilitas, vt vix à ſeruitio diſcernatur imperium:* Iſte verò hic qu. 17. art. 3. ad 1. hæc ſcribit: *Tunc demum voluntas alicuius incipit vti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius cùm aliquis imperat alteri, quandoque autem voluntas ipſius imperantis, cùm aliquis imperat ſibi ipſi.*

Probatur ſecundò: In principe reperitur imperium, in ordine ad alios homines ſibi ſubditos: Ergo & in quolibet homine, in ordine ad potentias exequentes. Probatur conſequentia, tum quia ſicut Princeps dominium habet in ſubditos, ita in quolibet homine ratio, adiuncta voluntate, alijs potentijs domi-

natur. Tum etiam quia ſicut in Principe eſt prudentia politica, cuius obiectum eſt bonum commune totius regni vel reipublicæ; ita in vnoquoque homine, operante ſecundùm rectam rationem, eſt prudentia monaſtica, cuius obiectum eſt proprium & particulare bonum: Ergo ſicut Princeps per prudentiam politicam imperat alijs quod conuenit bono communi, ſic ratio per prudentiam monaſticam imperat inferioribus potentijs quod conuenit bono particulari.

Probatur tertiò ratione fundamentali. Præter electionem eſt ponendus in voluntate alius actus, qui dicitur vſus actiuus, vt capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo pariter; præter iudicium practicum antecedens electionem, ponendus eſt in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, à quo voluntas dirigitur in actu vtendi. Conſequentia probatur, cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens directionem rationis, vnicuique actui voluntatis elicito, correſpondet neceſſariò in intellectu actus dirigens illum.

Dices ad dirigendum actum vſus, ſufficere iudicium illud practicum quod præceſſit electionem, continuatum vſque ad executionem, & ſic non requiri actum imperij.

Sed contra primò: Vſus diſtinguitur ab electione, eò quod iſta ſit de medio futuro, ille verò de medio vt hic & nunc exequendo, vt capite præcedenti declarauimus: Ergo pariter actus dirigens vſum diſtinguitur ab actu dirigente electionem. Probatur conſequentia: actus intellectus regulantes actus voluntatis, habent idem obiectum ac actus ab

ipſis

ipſis regulari: Ergo ſicut in medijs, vt habent rationem eligibilium, & exequendorum, inuenitur diuerſa ratio formalis obiectiua vtilitatis (ſcilicet vtile vt futurum, & vt præſens) ſufficiens ad ſpecificandum & multiplicandum duplicem actus voluntatis; ita non poterit non reperiri in illis diuerſa ratio cognoſcibilitatis obiectiuæ, ſufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, ſcilicet iudicium, & imperium.

Contra ſecundò: Actus iudicij, vt continuatur poſt electionem, non proponit voluntati aliquid aliud, quam id quod proponebat ante electionem; aliàs non eſſet idem actus continuatus, ſed diuerſus: Sed ante electionem, vel proponebat ſolùm media vt eligenda, vel ſi ea proponebat etiam vt exequenda, non proponebat executionem, niſi vt futuram, & veluti diſtantem: Ergo poſt electionem non niſi hoc modo eam repræſentabit: Atqui actus intellectus proponens voluntati executionem vt futuram & diſtantem, non eſt ſufficiens ad dirigendum vſum voluntatis, qui habet pro obiecto medium vt hic & nunc executioni mandandum: Ergo ponendus eſt alius actus intellectus, qui non poteſt eſſe niſi actus imperij.

Contra tertiò: Vt executioni mandetur à ſubditis quod Princeps ab illis fieri debere iudicat, neceſſarium eſt præceptum, propter difficultatem quæ eſt in operis executione: Ergo cùm ſimilis & non minor difficultas ſit in eodem homine reſpectu ſuarum potentiarum, vt ab his executioni mandetur quod voluntas eligit, & intellectus conueniens eſſe iudicat,

dicat, conſtituendus erit in eodem intellectu actus imperij, à conſilio, & iudicio antedente electionem diſtinctus. Vnde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro conſilio enim ponitur eubulia; pro iudicio ſeu ſententia ſyneſis, aut gnome; pro præcepto verò ſeu imperio prudentia, vt videri poteſt apud S. Thomam infra qu. 57. art. 6. & 2. 2. qu. 48. & 51. per totam.

Objicies primò: Vel imperium deſeruit ad mouendas potentias inferiores, vel ad mouendam voluntatem? Sed ad neutrum conducit: Ergo prorſus inutile eſt. Minor probatur, quia cùm voluntas ſit potentia cæca, potentiæ verò inferiores non ſunt intellectuales, tam illa quam iſtæ ſunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad mouendum voluntatem aut potentias inferiores deſeruire non poteſt.

Reſpondeo imperium deſeruire tam ad mouendas potentias inferiores, quam ad mouendam voluntatem, ſed mediatè ſolùm ad mouendas potentias inferiores, immediatè verò ad mouendam voluntatem, vt potentijs inferioribus vtatur, ſiue illas applicet ad agendum, vnde intimatio imperij fit immediatè ipſi voluntati. Nec obſtat quod voluntas ſit potentia cæca, & cognitionis expers; nam ſicut oculus videt toti corpori, & non ſolum ſibi, ita intellectus intelligit omnibus potentijs; vnde ſicut non eſt neceſſe quod pes vel manus videat, vt dirigatur ab oculis; ita nec quod voluntas cognoſcat, vt dirigatur per actum imperij, ad eliciendum vſum, & applicandum potentias exequentes ad opus; alioquin

quin voluntas non ſolùm eſſet incapax dirigi per actum imperij, ſed nec poſſet regulari per iudicium rationis, & ab intellectu obiectiuè moueri, quod eſt abſurdum.

Obijcies ſecundò: Vel actus imperij mouet voluntatem ad executionem mediorum, quoad ſpecificationem, vel quoad exercitium? Non quoad ſpecificationem, cùm enim iudicium præcedens electionem, dictet media non ſolùm eſſe eligenda, ſed etiam exequenda, ſufficiens eſt ad mouendum voluntatem ad executionem mediorum, quoad ſpecificationem nec quoad exercitium, quia cùm voluntas, ratione ſui ſit primum mouens quoad exercitium, non poteſt ab illo quoad exercitium moueri. Præſertim cùm intellectus à voluntate moueatur quantùm ad exercitium; alioquin daretur inter illas duas potentias mutua cauſalitas & dependentia in eodem genere cauſæ efficientis, quod repugnare videtur.

Reſpondeo intellectum per actum imperij mouere voluntatem & quoad ſpecificationem & quoad exercitium: licèt enim iudicium regulans electionem proponat media vt exequibilia, & hic & nunc eligenda, non tamen proponit ea vt electa, & hic & nunc exequenda; vnde ad hoc ſecundum requiritur alius actus intellectus, ſubſequens electionem, & regulans vſum, quem vocamus imperium, vt conſtat ex dictis in tertia probatione noſtræ aſſertionis. Similiter licèt voluntas ſit primum mouens quantùm ad exercitium, ac proinde mouere quoad exercitium per ſe primò illi conueniat, hoc tamen non obſtat, quin alicui

actui intellectus hoc ſecundariò, & ex conſequenti, ac per participationem à voluntate, competere poſſit: ſicut à pari ordinatio, quæ eſt propria intellectus, participatur ab aliquo actu voluntatis, nempe ab electione. Vnde D. Thomas quæſt. 22. de verit. art. 25. *Electio (inquit) eſt actus voluntatis, non abſolutè, ſed in ordine ad rationem, eò quod in electione apparet id quod eſt proprium rationis, ſcilicet conferre vnum alteri, vel præferre; quod quidem in actu voluntatis inuenitur ex impreſſione rationis, inquantum ſcilicet ipſa ratio proponit voluntati aliquid non vt vtile ſimpliciter, ſed vt vtilius ad finem.*

Ad id verò quod additur de mutua cauſalitate & dependentia in eodem genere cauſæ efficientis, dicendum eſt, quod licèt illa repugnet reſpectu eiuſdem actus vel effectus, non tamen reſpectu diuerſorum, qualis ſolùm reperitur in propoſito. Nam voluntas per actum electionis mouet intellectum ad imperandum executionem mediorum: ipſe verò intellectus per actum imperij, efficaciam motiuam à præcedenti electione participantem, mouet voluntatem quoad exercitium, non ad ipſam electionem, quæ eſt cauſa imperij, ſed ad alium actum diſtinctum, nempe ad vſum actiuum, quo voluntas potentias externas applicat ad executionem mediorum. Si autem quæras, cur voluntas, quæ eſt primum mouens quantùm ad exercitium, ad huiuſmodi actum ſeipſam ſine interuentu imperij mouere non poſſit? Reſpondebo hoc prouenire ex eo quod licèt habeat virtutem ad mouendum ſe & alias potentias ab-

ſo-

ſolutè; non tamen per modum ordinationis, hoc enim eſt proprium intellectus, cuius eſt ordinare vnum ad aliud, vt patebit ex dicendis §. ſequenti.

Obijcies tertiò: Homo non poteſt ſeipſum orare; Ergo nec ſibi imperare. Sed nego conſequentiam & paritatem: imperare enim eſt ſuperioris ad inferiorem; orare è contra eſt inferioris ad ſuperiorem, vnde cùm in homine intellectus ſit ſuprema potentia, quæ nullam habet aliam ſibi ſuperiorem poteſt quidem per imperium inferiores potentias ſibi ſubijcere, ſed non ſubijci per orationem alteri potentiæ ſibi ſuperiori.

§. II.

Imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectus, præſupponit tamen neceſſariò actum voluntatis.

PRima pars probatur primò: Imperium eſt principalis actus prudentiæ, quæ præceptiua eſt, vt docet Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 9. dicens *prudentia præceptiua eſt, finis enim ipſius eſt, quodnam ſit agendum præcipere:* Atqui prudentia eſt in intellectu, cùm ſit virtus intellectualis, vt docet idem Philoſophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infra quæſt. 57. art. 4. Ergo imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectus.

Probatur ſecundò eadem pars: Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad ſuperiorem, quia correſpondent ſibi inuicem imperare & obedire: Sed ratio ſeu intellectus

eſt id quod in homine ſuperius & præſtantius eſt, iuxta illud Ariſtotelis 10. Ethic. cap. 7. *Mens eſt eorum omnium quæ in nobis ſunt præſtantiſſima:* Ergo imperare ad intellectum pertinet.

Tertiò ſuadetur eadem pars ratione D. Thomæ hic quæſt. 17. artic. 1. Imperare alicui eſt ordinare ipſum ad aliquid, ei intimando & denunciando quid debeat agere, vel omittere: Sed ordinare, intimare, & denuntiare, ad rationem pertinent: Ergo imperare eſt actus rationis. Maior patet, non poteſt enim ſuperior aliquid velle & imperare, niſi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando & denuntiando vt illud faciat. Minor verò probatur quoad vtramque partem, in primis enim ordinare vnum ad aliud, eſt vnum cum alio conferre: Sed collatio vnius cum alio ad intellectum practicum ſpectat, ſicut ad ſpeculatiuum illatio vnius ex alio: Ergo ordinare ad intellectum pertinet. Vnde Ariſtoteles 2. metaph. cap. 2. ait quod *Sapientis eſt ordinare*, & D. Thomas quæſt. 6. de verit. artic. 1. quod *ſolius rationis eſt dirigere & ordinare*. Deinde intimatio & denuntiatio nihil aliud eſt quam quædam manifeſtatio, ſeu declaratio, & locutio: At manifeſtare & loqui pertinet ad intellectum, qui eſt veluti os aut lingua ſubſtantiæ ſpiritualis, iuxta illud Pſal. 31. *Os iuſti meditabitur ſapientiam:* Ergo & intimare ac denuntiare.

Quod autem imperium actum voluntatis neceſſariò præſupponat, manifeſtum eſt, ſupponit enim electionem voluntatis, à qua libertatem, & efficaciam motiuam, ſeu vim

mo-

mouendi participat, vt §. præcedenti declarauimús. Ex quo fit debilitatem imperij prouenire in nobis ex ægritudine & infirmitate volúntatis, quæ interdum non plenè & perfectè vult bonum quod facit, & malum quod non vult agit, vt eleganter declarat Auguſtinus lib. 8. Confeſſ. cap. 9. his verbis: *Imperat animus, vt velit animus, nec facit tamen. Vnde hoc monſtrum? Non ex toto vult, non ergo ex toto imperat; nam in tantum imperat, inquantum vult. Voluntas imperat, non vtique plena imperat, ideo non eſt quod imperat: Non igitur monſtrum partim velle, partim nolle, ſed ægritudo animi eſt, quia non totus aſſurgit, veritate ſubleuatus, ægritudine prægrauatus.*

Ex his intelliges actum imperij ſic poſſe deſcribi: Imperium eſt *ordinatiua, cum motione quadam, intimatio alicuius operis exequendi*. Imperium enim, vt patet ex dictis, tria importat, ſeu ex triplici actu coaleſcit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet à voluntate, quæ eſt primum mouens quantùm ad exercitium; alia verò ab intellectu, ad quem pertinet ordinare, & loqui. Nam illæ duæ potentiæ in ſuis operationibus ſe mutuò iuuant, intellectus enim dirigit voluntatem, & illam determinat quantùm ad ſpeciem actus, voluntas verò mouet intellectum, illumque determinat quantùm ad exercitium. Quod nonnulli egregiè explicant emblemate duorum hominum, quorũm vnus eſt cœcus, & alter claudus; cœcuſque claudum geſtat humeris, claudus verò cœcum dirigit oculis ſuis, & vt loquitur Alciatus: *Mutuat ille oculos, mutuat ille pedes.*

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis teſtimonia D. Auguſtini, & S. Thomæ, qui interdum inſinuare videntur, imperium eſſe actum voluntatis. Ille enim 8. Confeſſ. cap. 9. ait: *Voluntas eſt quæ imperat.* Iſte verò infrà quæſt. 71. art. 6. ad 2. probat quod prima cauſa peccati eſt voluntas, *quia ipſa imperat omnes actus voluntarios, in quibus ſolùm inuenitur peccatum.*

Sed facilè reſpondetur, vel eos loqui de imperio largè & impropriè ſumpto, prout ſignificat idem quod mouet in finem, quo pacto charitas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione charitatis actus omnium aliarum virtutum ad dilectionem Dei, ſeu ad Deum ſummè dilectum ordinantur. Vel ſi loquantur de imperio ſtrictè ſumpto, de quo in præſenti agimus, ſolùm intendunt illud eſſe à voluntate, non ſubſtantialiter & eliciriuè, ſed cauſaliter & originatiuè; quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum, mouet intellectùm ad eliciendum actum imperij.

Obijcies ſecundò: Ad eam potentiam formaliter pertinet imperium, ad quam pertinet dominium, cùm imperare ſit proprius actus domini & ſuperioris in ſubditos: Sed dominium formaliter reſidet in voluntate, quæ aliarum potentiarum domina ſeu regina appellatur, non verò in intellectu: Ergo imperium eſt formaliter actus voluntatis.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: ad quam pertinet dominium, quoad vim mouendi, nego maiorem: quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo maiorem. Simi-

militer diſtinguo minorem: dominium reſidet formaliter in voluntate, quantùm ad vim mouendi & applicandi, concedo minorem. Quantùm ad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, nego minorem,& conſequentiam. Dominium itaque duo dicit, ſcilicet efficaciam motiuam, & vim denuntiatiuam, ac directiuam: primum ad voluntatem pertinet, quæ idcirco aliarum potentiarum domina & regina appellatur, nam motio earum quantùm ad exercitium à voluntate incipit: alterum verò ad intellectum, cuius eſt ordinare, denuntiare, & intimare; vnde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentia. Imperium ergo pertinet ſubſtantialiter ad potentiam ad quam pertinet dominium, non quoad vim mouendi, ſed quoad vim dirigendi; quia cùm pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantùm mouere & impellere ſubditos, ſed rationabiliter & moderatè regere, quod fit per prudentiam, & rationis directionem.

Obijcies tertiò: Omnis actus intellectus vel eſt ſimplex apprehenſio, vel iudicium, vel diſcurſus, non enim aliæ niſi tres illæ mentis operationes à Philoſophis aſſignantur: Sed imperium non eſt ſimplex apprehenſio, neque iudicium, neque diſcurſus: Ergo non eſt actus intellectus, ſed voluntatis.

Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, imperium pertinere ad ſecundam mentis operationem, & eſſe iudicium practicum ſubſequens electionem, quod iudicium *practicè practicum* appellant, vt illud diſtinguant à iudicio regulante electionem, quod practicum ſimpliciter dicitur.

Sed contra: In omni iudicio intellectus inuenitur veritas vel falſitas: Sed in imperio neque veritas neque falſitas reperitur: Ergo imperium non eſt iudicium practicum ſubſequens electionem. Minor probatur, nam quando aliquis imperat alteri *fac hoc*, neque dicit verum, neque falſum, quia non aſſerit aliquid eſſe vel non eſſe; vnde aliquis non dicitur verè vel falsò alteri imperare, ſed benè vel malè.

Meliùs ergo reſpondetur cum D. Thoma 2. 2. qu. 83. art. 1. ad 3. tres mentis operationes quæ à Philoſophis communiter aſſignantur, pertinere ad intellectum ſpeculatiuum, ad practicum verò pertinere alios actus diſtinctos, quales ſunt oratio & imperium.

Obſeruandum tamen eſt, quod licèt imperium non ſit formaliter iudicium, in illo tamen iudicium aliquod virtualiter reperitur; æquiualet enim huic iudicio, *hoc tibi faciendum eſt*, vel *expedit tibi vt hoc facias*, & ideò dicitur iudicium *practicè practicum*, ad diſtinctionem iudicij antecedentis electionem, quod licèt ſit practicè practicum reſpectu electionis, efficaciter mouendo hic & nunc voluntatem ad eam eliciendam, eſt tamen practicum tantùm ſpeculatiuè, reſpectu executionis mediorum; quia ſolùm proponit eius conuenientiam per modum ſimplicis enuntiationis, non verò per modum intimationis impulſiuæ.

CA-

CAPVT IX.

De moralitate actuum humanorum in communi.

CVm humanorum actuum naturam ſeu eſſe phyſicum moralitas conſequatur, poſtquam illos in eſſe phyſico, & vt ad ordinem naturæ pertinent, conſiderauimus, conſequens eſt vt de illorum moralitate, ſeu bonitate & malitia morali, diſſeramus. Verùm quia notitia gradus generici non parùm iuuat, vt ſpecies ſub illo contentæ perfectè dignoſcantur, de moralitate in communi priùs agendum eſt, & quid illa ſit, quidue ſupra libertatem addat, breuiter explicandum.

Suppono ergo tanquam certum, libertatem eſſe quidem fundamentum moralitatis actuum humanorum, non tamen ipſam moralitatem formaliter, cùm priùs intelligatur libertas in actibus humanis, quam moralitas; priùs enim concipimus, intellectu proponente aliquod obiectum cum indifferentia, voluntatem in illud cum indifferentia tendere (in quo formaliter conſiſtit libertas) quam habere eſſe morale in ſuo actu; imò ex eo tanquam à ratione à priori habet eſſe morale in ſuo actu, quod tendat in obiectũ cũ indifferentia, quia ex eo actus habet quod ſit menſurabilis per regulas morum. Addo quod, ſi nulla eſſet regula morum, puta nulla lex, adhuc poſita indifferentia iudicij in intellectu, intelligeretur libertas in actibus voluntatis, & tamen in tali caſu nulla eſſet in eis moralitas: Ergo mo-

ralitas non eſt formaliter ipſa libertas. Vnde quando S. Thomas interdum ait, actum voluntatis eſſe humanum, inquantum eſt liber, vel in inquantum procedit à deliberatione rationis, ly *inquantum*, in ſenſu cauſali, non formali accipiendum eſt.

Moralitas ergo actuum humanorum conſiſtit formaliter in relatione actus liberi ad regulas morum: Tum quia ratio moralitatis in actibus humanis pertinet ad genus menſurabilis, & regulabilis per regulas morum: menſurabile autem, vt tale, dicit ordinem ad menſuram. Tum etiam, quia de moralibus eodem proportionali modo debemus philoſophari, ſicut de artificialibus: Sed in artificialibus tota formalis ratio artefacti, ſumitur ex ordine ad ideam & regulas artis; quæ ſunt in mente artificis: Ergo & in moralibus tota formalis ratio moralitatis debet ſumi ex ordine ſeu relatione quam actus humani dicunt ad ſuam regulam ſeu menſuram.

Hæc autem relatio non eſt rationis, ſed realis, cùm conueniat actibus humanis independenter ab omni fictione intellectus; nam re vera & à parte rei actus humani ſunt moraliter boni vel mali, meritorij vel demeritorij, laude aut vituperio digni. Non eſt tamen prædicamentalis, ſed ſolum tranſcendentalis: Tum quia bonitas moralis habet contrarium, nempe malitiam moralem: relationi autem prædicamentali nihil eſt contrarium. Tum etiam, quia relatio prædicamentalis reſpicit terminum, vt purè terminum, habitudo autem ad obiectum vt ſubditum regulis morum, in qua moralitas actuum humanorum conſi-

ſtit, non reſpicit illum vt purum terminum, ſed vt ſpecificatiuum, & cauſam formalem extrinſecam. Tum denique, quia relatio prædicamentalis dependet ab exiſtentia termini, quo deſinente euaneſcit: moralitas verò non ita, cum poſſit dari actus complacentiæ de bono præterito bonus; & delectatio moroſa de actu præterito malo peruerſa.

Ex his intelliges diſcrimen inter eſſe morale monetæ v. g. & eſſe morale actuum humanorum: valor enim monetæ, & pretium rerum venalium, directè & immediatè à voluntate vel intellectu humano ſumitur: moralitas autem actuum humanorum, licèt leges diuinas & humanas ſupponat, ab illis tamen immediatè non ſumitur, ſed ab ordine tranſcendentali quem huiuſmodi actus dicunt ad obiectum vt regulis morum ſubiectum, qui ordo eſt realis & illis intrinſecus. Nec obſtat quod obiectum interdum non ſit reale, vel realiter exiſtens; licèt enim ordo prædicamentalis requirat terminum exiſtentem; tranſcendentalis tamen poteſt verſari circa non exiſtens; & circa non entia, vt conſtat in logica, quæ licèt ſit ſcientia realis, verſatur tamen circa ſecundas intentiones, quæ in obiectis nihil reale ponunt. Item dignitates & honores, iuriſdictionem, præcedentiam, & alia ſimilia realibus actibus deſideramus, & ambimus, & tamen non ſunt niſi denominationes & entia rationis.

Dices idem numero actus, ſine aliqua reali mutatione, poteſt fieri de bono malus; imò & de non morali moralis, vt conſtat in eſu carnium continuato à feria quinta in feriam ſextam;

ſam, qui ſine reali mutatione, propter extrinſecam mutationem temporis efficitur malus moraliter, & in motu primo, qui ſi continuetur, aduertente ratione, de non morali fit moralis, ſicut de non libero liber: Ergo moralitas non eſt aliquid reale & intrinſecum actibus humanis, ſed merum ens rationis, vel denominatio purè extrinſeca.

Reſpondeo negando Antecedens, quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de non morali in moralem, mutatur intrinſecè in eſſe moris, quia tunc ſuſcipit nouum modum realem, ſeu nouum reſpectum ad obiectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, vt de relatione ad finem dicit D. Thomas hic art. 4. ad 2.

Inſtabis, ille ordo non eſt prædicamentalis, ſed ſolùm tranſcendentalis, vt ſupra diximus: Ergo non inhæret. Conſequentia patet, ordo enim tranſcendentalis, cùm non diſtinguatur à fundamento, ſicut prædicamentalis, non inhæret ſubiecto, ſicut ille.

Reſpondeo actus humanos & morales duplicem habitudinem ad obiectum regulis morum ſubiectum importare; vnā tranſcendentalem, qua illud vt ſpecificatiuum & cauſam formalem extrinſecam reſpiciunt; aliam prædicamentalem, quæ idem obiectum per modum puri termini & correlatiui attingit. Prima priùs in obiecto intelligitur, vnde aliam fundat, quæ actibus humanis realiter inhæret, & de iſta loquitur S. Thomas, cùm ait quod *relatio in finem inhæret actioni*. Poteſt hoc explicari exemplo ſcientiarum, quæ duplicem dicunt habitudinem ad obiectum; vnam tranſcen-

ſcendentalem, per quam ſpecificantur; alteram prædicamentalem, quæ eſt menſurabilis ad menſuram, & ad tertium genus pertinet, ac priorem vt rationem fundandi præſupponit; vnde licèt prima non inhæreat ſubiecto, bene tamen ſecunda.

CAPVT X.

De ſpeciebus moralitatis.

MOrale genus de quo capite præcedenti tractatum eſt, diuiditur in duas ſpecies bonitatem ſcilicet & malitiam moralem: Bonitas moralis conſiſtit in reſpectu tranſcendentali ad obiectum vt conſonum regulis morum, vt euidenter colligitur ex principijs capite præcedenti ſtatutis. Cùm enim bonitas ſit ſpecies moralitatis, debet ex parte generis importare idipſum quod importat moralitas, ſubindeque modum illum habitudinis in quo moralitatis eſſentiam collocauimus. Ex parte verò differentiæ, nihil aliud poteſt addere, niſi quod talis habitudo ſit ad obiectum vt conſonum regulis morum; tum quia per hoc diſtinguitur à malitia, quæ reſpicit obiectum diſſonum; tum etiam quia bonitas cuiuslibet rei eſt conformitas cum ſua regula, ac proinde bonitas actus humani, debet eſſe conformitas cum regula talis actus, quæ eſt recta ratio.

Confirmatur: Bonitas moralis, cùm pertineat ad genus menſurabilis & regulabilis per regulas morum, & menſurabile, vt tale, dicat

dicat ordinem ad menſuram, non poteſt conſiſtere in modo abſoluto, actui humano ſuperaddito, ſed ſolum in aliquo reſpectu ad ipſius menſuram: Sed talis reſpectus non eſt rationis, vt conſtat ex dictis capite præcedenti; neque prædicamentalis, cùm non tendat ad terminum ſub ratione puri termini, ſed illum per modum ſpecificatiui & cauſæ formalis extrinſecæ reſpiciat, & interdum tendat in obiectum non exiſtens, ſicut cùm quis appetit bonum poſſibile: Ergo ſolùm poteſt eſſe reſpectu tranſcendentalis ad obiectum vt conſonum regulis morum.

Obijcies: D. Thomas hic quæſt. 18. art. 1. explicans eſſentiam bonitatis moralis, non meminit talis reſpectus ſeu habitudinis, ſed collocat illam in plenitudine eſſendi, vt ſcilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ ſuo eſſe congruunt; cuiuſmodi ſunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c. Ergo non in tali reſpectu ſeu habitudine, ſed in horum collectione, prædicta bonitas conſiſtit.

Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem parificat bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem & perfectionem in rebus naturalibus, non eſt neceſſe aliud ponere quàm collectionem omnium eorum quæ ad rei integritatem & plenitudinem requiruntur & debent concurrere, vt conſtat inductione in quacumque re naturali, vt homine, equo, flore &c. quæ tunc habent bonitatem & perfectionem, cùm nihil illis deeſt ex his quæ ad eorum integritatem & plenitudinem neceſſaria ſunt: Ergo ſimiliter bonitas moralis actuum humanorum conſiſtit in collectione

omnium

omnium quæ ad eos requiruntur, ſine ordine vel habitudine ſuperaddita.

Ad obiectionem reſpondeo quod quando S. Thomas dicit bonitatem moralem actuum humanorum conſiſtere in plenitudine eſſendi, quam conſtituit in collectione obiecti, finis, & circunſtantiarum debitarum, non loquitur in ſenſu formali, ſed cauſali, & ſolùm intendit quòd habitudo ad obiectum conſonum rationi in qua bonitas moralis formaliter conſiſtit, neceſſariò præſupponit in actu morali debitum obiectum, finem, & circunſtantias, eaque omnia exigit ad hoc vt in tali actu reſultet. Vnde exemplum quod affert de bonitate phyſica, tenet quantùm ad aliquid, non quantùm ad omnia. Paritas in eo conſiſtit, quod ſicut ad huiuſmodi bonitatem requiritur quod res habeat omnes perfectiones & formas ſibi debitas ſecundùm exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte dicitur mala & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis opus eſt omnibus quæ recta ratio poſtulat, & per quemcumque defectum & carentiam illorum, redditur mala & peccaminoſa. Ratio autem diſcriminis eſt, quia in rebus abſolutis, qualis eſt ſubſtantia, regula bonitatis non eſt aliquid extrinſecum, ſed ipſum ſubiectum, & propterea tota bonitas ſumitur ex conuenientia ad illud, neque eſt aliud præter ipſas formas quæ ſubiecto conueniunt. In actionibus verò quarum totum eſſe eſt in ordine ad obiectum, tota bonitas eſt reſpectiua, & propterea aliud eſt quod requiritur per modum termini, vt talis bonitas reſultet, ſcilicet obiectum conueniens, finis rectus,

ctus, & circumſtantiæ debitæ, & aliud ipſa bonitas quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu humano conſurgit. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem.

Ex dictis de bonitate morali facilè colligitur quid ſit dicendum de malitia morali, quæ eſt altera ſpecies moralitatis illi oppoſita; ſuppoſito enim quod talis malitia conſiſtat in poſitiuo (vt magis communiter docent Theologi, & oſtendemus in tractatu de peccatis) non poteſt in alio conſiſtere, quam in habitudine tranſcendentali ad obiectum vt diſſonum regulis motum, cùm debeat in ratione generica moralitatis conuenire cum bonitate, ſubindeque ſecundùm gradum genericum importare habitudinem illam in qua moralitas formaliter conſiſtit; in ratione verò ſpecifica debet conſtitui per habitudinem ad obiectum, oppoſitum ei quæ conſtituit bonitatem moralem: Vnde cùm bonitas moralis conſtituatur per habitudinem ad obiectum vt conſonum regulis morum; malitia moralis debet conſtitui per ordinem tranſcendentalem ad obiectum, vt illis diſſonum ac difforme. De quo fuſiùs in tractatu de peccatis cap. 8.

Quæres, an actus indifferentes ex obiecto & ſecundùm ſuam ſpeciem, vt leuare feſtucam colligere flores, & ſimilia, ſint verè morales, ſubindeque indifferentia ſit aliqua ſpecies moralitatis, media inter bonitatem & malitiam?

Reſpondeo illos poſſe dici morales initiatiuè & radicaliter, quatenus ex deliberata voluntate procedunt, & ex fine aut circumſtantijs poſſunt induere moralitatem, & in hoc ſenſu D. Thomam qu. 2. de malo art. 5. illos

illos appellare morales ſecundùm ſuam ſpeciem; illos tamen non eſſe morales formaliter, & completè, quia moralitas formalis & completa ſumitur ex ſubiectione ad leges, quæ ſunt regulæ moralitatis actuum humanorum, vt conſtat ex dictis capite præcedenti: Actus verò ex obiecto & ſpecie indifferentes, non cadunt ſub lege poſitiuè, ſed tantùm negatiuè, inquantum lex non curat de ipſis, & ab illis ſuam diſpoſitionem retrahit, quod ad moralitatem non ſufficit.

Dices, D. Thomas infra qu. 92. art. 2. ait quod *lex habet tres actus, ſcilicet prohibere, præcipere, & permittere.* Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum. Quidam ſunt actus mali ex genere ſicut actus vitioſi, & reſpectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere ſuo ſunt actus indifferentes, & reſpectu horum lex habet permittere.* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis ſpecialis actus legis, ſcilicet permiſſio.

Confirmatur: Nihil eſt in rerum natura, ſiue malum, ſiue bonum, ſiue indifferens, quod non cadat ſub lege æterna, quæ eſt prima regula totius moralitatis: Ergo actus indifferentes ſunt ſubiecti ſaltem legi æternæ.

Pro ſolutione huius argumenti ſciendum eſt, permittere dici actum legis poſitiuum & negatiuum. Dicitur actus poſitiuus, vno tantùm modo, quando ſcilicet lex diſpenſat in aliquo quod debebat fieri, v. g. in recitatione officij, in ieiunio, & ſimilibus quæ lex præcipit, & in quibus ſuperior ex iuxta & legitima cauſa diſpenſat. Dicitur verò actus negatiuus quadrupliciter. Primò quando

non præcipit quod melius eſt: Sic matrimonium dicitur permiſſum, quia virginitas non eſt in præcepto. Secundò quando lex non prohibet: ſic conuolare ad ſecundas nuptias dicitur permiſſum, quia non eſt prohibitum. Tertiò quando aliquid non impedit, cùm poſſit: ſic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quartò quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Quando ergo D. Thomas docet permittere eſſe actum legis, vel loquitur de permiſſione poſitiua, qua lex diſpenſat in aliquo quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illudque permittit, v. g. comedere carnes tempore quadrageſimæ, aut nubere cum conſanguinea in ſecundo gradu, qui actus non ſunt indifferentes, ſed boni, cùm ſint conformes legi diſpenſanti, & tollenti ab obiecto deformitatem quam aliàs haberet. Vel loquitur de actu negatiuo, qui non ſufficit ad moralitatem, cùm ad eam requiratur, vt actus poſitiuè legi ſubiectus ſit.

Ad confirmationem diſtinguendum eſt antecedens: Nihil eſt quod non cadat ſub lege æterna, vt eſt ratio diuinæ prouidentiæ, & in ordine ad Deum, tranſeat. Quod non cadat ſub lege æterna, prout eſt regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negatur. Enim verò lex æterna poteſt conſiderari: vel vt eſt ratio diuinæ voluntatis, qua regulantur actus ipſius Dei in productione & gubernatione creaturarum; vel vt medio dictamine rationis participatur à nobis, & applicatur ad regulandum actus noſtros, prout à nobis liberè exercentur. Primo modo ſub illa cadunt

omnia

omnia quæ ſunt in rerum natura, ſicut omnia cadunt ſub prouidentia & voluntate diuina. Secundo autem modo ea ſolùm cadunt ſub illa quæ cadunt ſub hominis poteſtate, ſecundum quod de illis ratio dictat eſſe ab homine facienda; & quia de indifferentibus ſecundùm ſe nihil dictat, ideò prout ſic non cadunt ſub prædicta lege, atque adeò ex habitudine ad illam non recipiunt aliquam ſpeciem moralitatis.

Ex his intelliges, indifferentiam non eſſe aliquam ſpeciem moralitatis, medium inter bonitatem & malitiam, ſed moralitatem adæquatè diuidi in bonitatem & malitiam moralem; obiectum enim actuum humanorum à quo illi moralitatem deſumunt, non reſpicit rationem & regulam, niſi aut ipſam adæquando, aut non adæquando; ſi eam adæquet, eſt ipſi conforme, ſi eam non adæquet difforme: Ergo duplex tantùm moralitas obiectiua poteſt reperiri in obiectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ ſpecificat bonitatem moralem, & diformitas ſeu deuiatio à lege, quæ malitiam moralem conſtituit, & inter illas nullum poteſt dari medium poſitiuum, ſed tantùm negatiuum, per negationem vtriuſque extremi, ſicut nec inter par & impar, ſimile & diſſimile, vt docet D. Thomas hic art. 8.

CA-

CAPVT XI.

De principijs moralitatis actuum humanorum.

TRia ſunt principia moralitatis actuum humanorum, nempe obiectum, circunſtantiæ, & finis, de quibus breuiter hic agendum eſt.

§. I.

Prima & ſpecifica moralitas actuum humanorum ſumitur ex obiecto.

PRobatur ratione D. Thomæ hic art. 2. Sicut in naturalibus prima & ſpecifica bonitas rei naturalis ſumitur ex forma quæ dat illi ſpeciem, ita in moralibus prima & ſpecifica bonitas moralis attendi debet ex forma quæ dat ſpeciem actui humano: Sed obiectum ſe habet vt forma dans ſpeciem actui morali. Ergo ab eo ſumitur prima & ſpecifica bonitas moralis in actibus humanis. Maior patet, Minor probatur. Omnis motus & via ad terminum, reſpicit ipſum tanquam propriam formam, quia comparatur ad eum veluti potentia ad actum, & ſicut determinabile ad determinatiuum: Sed actus eſt, eſſentialiter via & tendentia in obiectum: Ergo illud ſe habet vt forma dans illi ſpeciem.

Confirmatur: Actus humanus, tam in eſſe moris, quam in eſſe phyſico conſideratus, eſt eſſentialiter reſpectiuus: Ergo debet ſumere

pri-

primam ſuæ moralitatis ſpeciem ab eo quod primariò reſpicit: Sed primum quod reſpicit eſt obiectum, circunſtantias enim attingit tantùm ſecundariò & ex conſequenti: Ergo ſumit primam ſuę moralitatis ſpeciem ab obiecto, non quidem in eſſe rei, ſed in eſſe moris conſiderato; cùm diuerſi actus voluntatis, quorum vnus eſt bonus, & alter malus, poſſint ferri in idem obiectum in eſſe rei & entitatiuo: nam eadem pecunia poteſt eſſe obiectum furti & reſtitutionis, idem cibus obiectum gulæ & temperantiæ, eadem fœmina matrimonio coniuncta obiectum adulterij & actus coniugij. Quemadmodum in ſcientijs eadem concluſio, vt attingitur & demonſtratur per diuerſa media, pertinet ad diuerſas ſcientias. Vnde ſicut vnitas ſcientiarum ſumitur ab obiecto, non in eſſe rei, ſed in eſſe ſcibilis ſpectato; ita prima & ſpecifica actuum humanorum moralitas eſt ex obiecto, non in eſſe rei, ſed in eſſe moris, & vt conſonat vel diſſonat rectæ rationi conſiderato.

Obſeruandum tamen eſt, quod quando dicimus, primam & ſpecificam actuum humanorum moralitatem deſumi ab obiecto, hoc intelligi debet de actibus bonis, aut malis, non verò de indifferentibus quantùm ad ſpeciem; nam cùm illi verſentur circa obiectum purè indifferens, quod regulis morum non ſubditur, primam & ſubſtantialem moralitatem non deſumunt ab obiecto, ſed à prima circunſtantia, quæ determinat formaliter ipſum obiectum ad rationem boni, vel mali obiectiuè; vnde tunc circunſtantia non habet rationem puræ circunſtantiæ, ſeu acci-

accidentis, reſpectu actus, ſed tranſit quodammodo in rationem obiecti moraliter ſpecificantis.

Obijcies primò: Actus humanus primam ſuæ moralitatis ſpeciem deſumit ab eo quod primò reſpicit: Sed primum quod reſpicit eſt finis; obiectum enim eſt volitum propter finem, ac proinde finis eſt priùs volitus: Ergo actus humanus primam ſuæ moralitatis ſpeciem, non ab obiecto, ſed à fine deſumit. Vnde Diu. Thomas hic art. 6. & ſupra quæſt. 1. docet actus morales ſumere ſpeciem ex fine.

Reſpondeo primum quod actus humanus reſpicit eſſe quidem finem operis, qui dicitur finis intrinſecus, & coincidit cum obiecto, non verò finem operantis, qui dicitur extrinſecus, quia tendentia ad hunc vel illum finem operantis accidit actui humano, puta quòd eleemoſyna v. g. fiat propter vanam gloriam, vel ad ſatisfaciendum pro peccatis. Vnde quando D. Thomas docet actus humanos ſumere ſpeciem à fine, vel non loquitur de prima ſpecie moralitatis, vel loquitur de fine operis, qui conuenit cum obiecto, non verò de fine operantis, qui ab illo diſtinguitur.

Dices, dantur actûs boni ex ſua ſpecie, qui nullam habent bonitatem ex obiecto, ſed ſolùm ex fine ad quem ab operante ordinantur; nam actus fortitudinis v. g. ex proprio obiecto, quod eſt tolerantia paſſionis aut mortis, nullam habet bonitatem, niſi adiungatur finis extrinſecus alicuius virtutis perfectioris, ver. gr. fidei aut iuſtitiæ, vt docet Sanctus

Thomas 2. 2. qu. 124. art. 3. Idem patet in actu virginitatis, ſeu omnimoda abſtinentia à venereis, quæ non eſt actus virtutis, niſi ad cultum Dei, & cœleſtium contemplationem referatur, vt tradit idem S. Doctor ibidem qu. 152. art. 3. ad 3. Ergo prima & ſpecifica bonitas actuum humanorum, non ſumitur ab obiecto, ſeu à fine operis, ſed à fine extrinſeco operantis.

Reſpondeo hos etiam actus primariam bonitatem habere ex obiecto, nam actus fortitudinis ex tolerantia paſſionum, & virginitas ex omnium venereorum abſtinentia commendatur, cùm in his grauis ſit euincenda difficultas, quam ſola ſuperat virtus. Requiritur tamen per modum conditionis, huius extrinſecus operantis, vt habeant omnimodam honeſtatem & bonitatem moralem, non tamen per modum rationis formalis. Duobus enim modis poteſt requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte obiecti ſe tenentis; & per modum conditionis ſeu extrinſeci connotati. Tunc requiritur per modum obiecti formalis, quando etiam eo poſito obiectum nullam habent bonitatem, præter bonitatem ipſius; vt cùm aliquis vult ire in agrum ad acquirendam ſanitatem, egreſſus enim iſte in agrum, non aliam habet honeſtatem, præter eam quæ eſt in illo fine extrinſeco, nempe acquiſitione valetudinis. Tunc verò ſe habet per modum conditionis, ſeu extrinſeci connotati, quando obiectum ex ſua natura ſpecialem habet honeſtatem, præter honeſtatem finis, quam tamen non haberet

abſque

abſque tali conditione vel connotato, vt contingit in exemplis adductis.

Obijcies ſecundò: Hic actus, *volo honeſtè viuere*, eſt ſingularis, & determinatus in genere moris, & tamen eius obiectum non eſt determinatum, ſed communiſſimum: Ergo moralitas ſpecifica actuum humanorum non deſumitur ab obiecto.

Reſpondeo quod licèt obiectum illud in eſſe rei ſit commune & genericum, tamen prout reſpicitur ſub vno motiuo conſonantiæ ad rationem, eſt vnum in ratione obiecti, ſicut obiecta ſcientiarum, habituum, & potentiarum, quantumuis ampla ſint, & latè diffuſa: tamen vt ſubſternuntur vni rationi formali, vnitatem ſpecificam in ratione obiecti pertinent.

§. II.

Actus humani aliquam bonitatem vel malitiam deſumunt à circunſtantijs.

Hanc aſſertionem probat D. Thomas hic art. 3. ex analogia rerum moraliũm ad naturales, in quibus bonitas & perfectio ſumitur non ſolùm à forma, quæ dat ſpeciem, ſed etiam ab accidentibus: v.g. in homine bonitas & pulchritudo ſumitur non ſolùm ex forma, ſed etiam ex figura, debita proportione, & alijs accidentibus: cùm enim quodlibet ens creatum ſit potentiale, tota plenitudo eſſendi illius non conſiſtit in eſſentia, ſicut in Deo, ſed etiam in accidentibus eſſentiæ ſuperadditis: Ergo pariter in actibus

hu-

humanis bonitas non ſolùm ſumitur ex obiecto, quod ſe habet ad modum formæ tribuentis ſpeciem, vt §. præcedenti oſtenſum eſt, ſed etiam à circunſtantijs, quæ ſunt quædam accidentia ei adiuncta. Ratio verò à priori eſt, quia tales circunſtantiæ poſſunt importare ordinem conuenientiæ vel diſconuenientiæ ad rationem, diuerſum ab eo quem importat obiectum: non ſolùm enim eſt diſconueniens rationi furari, ſed etiam furari in loco ſacro, aut in magna quantitate: Ergo poſſunt cauſare in actu bonitatem aut malitiam moralem, diuerſam ab ea quæ prouenit ex obiecto.

Dices primò: Omnis circunſtantia moralis afficiens obiectum, tranſit in rationem obiecti, cùm nullam afferat actui quem circunſtat bonitatem vel malitiam, niſi ſit volita; quod autem volitum eſt, vtique eſt obiectum voluntatis, ſicut omne viſum eſt obiectum viſus: Ergo perperam diſtinguimus bonitatem ex circunſtantijs, à bonitate petita ex obiecto. Vnde S. Thomas hic qu. 19. art. 2. docet actum interiorem à ſolo obiecto bonitatem deſumere.

Reſpondeo circunſtantias non tranſire in rationem obiecti, quando non ſunt per ſe primò & immediatè volitæ, ſed tantùm mediatè, & ſecundariò, ſeu per modum accidentis & acceſſorij ſuperuenientis. Tunc nihilominus habent aliquo modo rationem obiecti, quia intra obiectum ſaltem ſecundarium voluntatis continentur. Et in hoc ſenſu dicit Sanctus Thomas actum interiorem à ſolo obiecto bonitatem deſumere, nomine enim obiecti intelligi non ſolùm id quod voluntas

directè, primariò, & immediatè vult, ſed etiam quidquid eſt ab ea volitum, ſiue immediate, ſiuè mediatè, ſiuè primariò, ſiuè ſecundariò, ſiuè directè, ſiuè indirectè, quomodocumque enim aliquid ſit volitum, eſt aliquo modo voluntatis obiectum.

Dices ſecundò: Circunſtantiæ vt plurimum ſunt extrinſecæ actui humano, vt patet de loco & tempore: Ergo non poſſunt illi dare bonitatem vel malitiam intrinſecam. Sed nego conſequentiam, quemadmodum enim actus humani deſumunt ab obiecto bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſpecificam & eſſentialem; quia licèt illud ſit actui extrinſecum, ordo tamen tranſcendentalis ad ipſum ei intrinſecus eſt: ita quoque à circunſtantijs accipiunt bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſed accidentalem: quia pariter ordo tranſcendentalis quem dicit actus humanus ad circunſtantias, eis intrinſecus eſt.

§. III.

Actus humani deſumunt etiam bonitatem vel malitiam à fine extrinſeco operantis, diſtinctam ab ea quam habent ex obiecto & fine intrinſeco operis.

RAtio eſt, quia omnis actus humanus dependet à fine, eiuſque influxu, iuxta illud Matth. 6. *Lucerna corporis tui eſt oculus tuus, ſi oculus tuus fuerit ſimplex, totum corpus tuum lucidum erit, &c.* Ergo ſi finis ſit bonus, non poteſt influere bonitatem, ſi prauus non poteſt non refundere prauitatem. Vnde

Vnde opus ex obiecto bonum, in vlteriorem finem bonum ordinatum, melius eſt, magiſq; meritorium; & è contra opus ex obiecto malum, ad vlteriorem finem malum relatum, maiorem habet malitiam & deformitatem. Qui enim ieiunat, vel caſtitatem ſeruat ex voto, vltra honeſtatem operis, addit honeſtatem & meritum religionis; & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis vel adulterij.

Hæc ſunt certa & indubitata apud omnes, ſed difficultas & controuerſia eſt inter Theologos, à quo actus ad finem extrinſecum ordinatus, habeat ſpeciem eſſentialem bonitatis aut malitiæ, an ab obiecto, vel à fine? Pro reſolutione notandum eſt, actum ad finem extrinſecum ordinatum, v. g. volitio dandi eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis, dupliciter poſſe conſiderari, vel reduplicatiuè, vt imperatur à pœnitentia, & procedit ex virtute & intentione ipſius, quaſi medium electum ad ſatisfaciendum: vel ſpecificatiuè, inquantum eſt actus miſericordiæ, reſpiciens honeſtatem ſui obiecti, quamuis aliunde imperetur & ordinetur ad alium finem vlteriorem. Hoc præſuppoſito.

Dico primò, actus imperatus, vt talis formaliter & reduplicatiuè, non ſpecificatur ab obiecto; ſed à fine operantis.

Probatur breuiter: Actus imperatus, inquantum huiuſmodi, reſpicit eſſentialiter finem operantis: v. g. volitio dandi eleemoſynam, vt imperata à virtute pœnitentiæ, reſpicit eſſentialiter honeſtatem pœnitentiæ, & non ſiſtit in ſuo obiecto proximo, nempe ho-

neſtate miſericordiæ: Ergo vt ſic ſpecificatur à fine operantis. Conſequentia patet, reſpectiua enim (qualia ſunt actus humani tam in eſſe phyſico quam in eſſe moris conſiderati) ſpecificantur ab eo quod per ſe primò & eſſentialiter reſpiciunt. Antecedens verò ſic oſtenditur: Actus imperatus, inquantum huiuſmodi, reſpicit eſſentialiter id quod reſpicit virtus à qua imperatur: Sed virtus à qua imperatur volitio dandi eleemoſynam, ad ſatiſfaciendum pro peccatis, nimirum pœnitentia, reſpicit eſſentialiter finem operantis, nempe ſatisfactionem pro peccatis: Ergo & ipſa volitio eleemoſynæ, vt imperata à tali virtute.

Confirmatur: Actus imperatus, vt talis formaliter, eſt ſubordinatus actui imperanti, & quodammodo vnus & idem cum eo, vnde inquantum huiuſmodi habet ſuam ſpecificationem eſſentialem ab eo à quo actus imperans eam deſumit: Sed actus imperans ſpecificatur à fine operantis, quem tanquam proprium & immediatum obiectum reſpicit: Ergo & actus imperatus, formaliter & reduplicatiuè qua talis, à fine operantis ſpeciem ſumit.

Dico ſecundò, actus imperatus, ſpecificatiuè ſumptus, non à fine operantis, ſed ab obiecto ſeu fine operis ſpecificatur. Primò enim & immediatè reſpicit obiectum, ſecundariò verò & mediatè finem operantis, vt conſtat in exemplo adducto, volitio enim dandi eleemoſynam, à virtute pœnitentiæ imperata, primò & per ſe reſpicit honeſtatem miſericordiæ, ſecundariò verò & per accidens tendit in bonum pœnitentiæ, ad quod ab operante ordinatur, imò talem finem non reſpicit,

cit, niſi vt terminata ad proprium obiectum, ſubindeque vt ab eo ſpecificata. Vnde finis operantis eſt circunſtantia actus imperati abſolutè conſiderati, quæ vocatur circunſtantia *cur*: actus verò humani non ſpecificantur à circunſtantijs, nec ab eis bonitatem aut malitiam eſſentialem, ſed duntaxat accidentalem deſumunt, vt conſtat ex dictis §. præcedenti. Addo quod, ſi actus imperati ſpecificarentur à fine imperantis, omnes actiones iuſti, qui ſe & omnia ſua per charitatem retulit in Deum, eſſent eiuſdem ſpeciei eſſentialiter, nempe charitatis, & ſic iuſtus nunquam exerceret actus aliarum virtutum, ſubindeque illæ in eo eſſent otioſæ & ſuperfluæ, quod eſt abſurdum; ſic enim charitas non eſſet forma, ſed expulſio, nec corona, ſed ruina aliarum virtutum.

Ex his intelliges, quod facta comparatione inter duas illas ſpecies quæ in actu imperato reperiuntur, illa quæ ſumitur ex obiecto eſt eſſentialis, altera verò quæ ex fine, accidentalis. Vt enim mox dicebamus, ordinatio in finem operantis ſe habet per modum circunſtantiæ, & accidentaliter aduenit actui, poteſtque adeſſe vel abeſſe ab illo: ordo verò ad obiectum inuariabilis eſt, & nunquam poteſt ab actu ſeparari.

Dices primò: Ariſtoteles 5. Ethicorum cap. 2. docet quod ille qui furatur ad mœchandum, eſt magis mœchus quam fur: Ergò cenſet illum actum eſſe magis in ſpecie mœchiæ quam furti, ſubindeque illam non iſtam eſſe eſſentialem.

Reſpondeo quod ille qui furatur vt mœchetur, non dicitur magis mœchus quam fur,

ex eo quod actus furandi ſpeciem ſumat à fine luxuriæ, ſed quia actus imperans eſt principalior, & erga luxuriam magis afficitur ſic operans, quam circa bonum alienum quod furatur. Addo Philoſophum poſſe intelligi & explicari de actu imperante, inquantum huiuſmodi, & vt eſt talis formaliter & reduplicatiuè; ſic enim conſideratus non ſpecificatur ab obiecto, ſed à fine operantis, vt in prima concluſione oſtenſum eſt.

Dices ſecundò: Plura peccata habent ſpeciem eſſentialem à ſolo fine; & non ab obiecto: nam D. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 2. ex diuerſis finibus diſtinguit diuerſas ſpecies mendacij; ſi quis enim proferat mendacium animo recreandi ſe vel alium, dicitur mendacium iocoſum; ſi ex intentione iuuandi proximum, mendacium officioſum; ſi ex intentione illi nocendi, mendacium pernitioſum. Similiter ſi quis verbum iniurioſum proferat animo auferendi honorem proximo, eſt contumelia; ſi ex intentione diſſoluendi amicitiam, ſuſurratio; ſi ex intentione confundendi audientem, irriſio: Ergo actus humani habent ſpeciem eſſentialem à fine operantis, non verò ab obiecto.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: plura peccata habent ſpeciem eſſentialem à fine, prout habet rationem finis præcisè, nego. Prout redundat in ipſum obiectum, & intrinſecam cauſat in eo diuerſitatem, concedo. Poteſt enim fieri vt finis qui apparet eſſe extrinſecus, & operantis, ſit reuera intrinſecus, & operis, vt contingit in exemplis adductis: nam quia obiectum & finis intrinſecus menda-

dacij eſt dicere falſum, cum intentione fallendi, vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 110. planum eſt intentionem pertinere ad obiectum mendacij. Vnde dicere falſum cum intentione fallendi in materia iocoſa, conſtituit mendacium iocoſum; in materia officioſa, mendacium officioſum; in materia perniciosa, mendacium pernicioſum. Idem cum proportione dicendum eſt de alijs peccatis linguæ, vt de detractione, ſuſurratione, diſcordia, &c.

CAPVT XII.

An poſſit idem actus voluntatis ſimul & eodem tempore, diuerſas ſpecies moralitatis habere, & eſſe bonus ex obiecto, & malus ex fine, vel è contra malus ex obiecto, & bonus ex fine?

RESpondeo negatiuè cum D. Thoma hic qu. 19. art. 7 ad 2. vbi ſic ait: *Qui vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam conſequendam, vult id quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali, & ideò prout eſt volitum ab ipſo eſt malum, vnde voluntas eius eſt mala.* Et in 2. diſt. 38. qu. 1 art. 4. ad 4. *Cùm aliquis vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam, hic eſt vnus actus voluntatis, & hic actus totus malus eſt, licèt non ab omni eo quod in eo eſt malitiam habeat.* Ratio etiam id ſuadet, nam licèt obiectum huius actus: *volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, materialiter & in eſſe entis ſit bonum, formaliter

tèr tamen, & in eſſe obiecti, & vt actum illum terminat ac ſpecificat, non eſt bonum, ſed malum. Tum quia habet rationem medij ordinati ad malum finem, ſcilicet vanam gloriam; vnde non eſt conforme ſed difforme dictamini rectæ rationis & prudentiæ; prudentia enim & recta ratio dictant bonum bene eſſe faciendum, & bonum fieri malè, ſeu ex malo motiuo, non eſſe bonum. Tum etiam, quia tunc circunſtantia finis mali tranſit in rationem obiecti ſpecificantis, vt docet D. Thomas hic art. 5. ad 4. ſubindeque deſtruit bonitatem ſpecificam quæ ex obiecto ſumenda erat. Vnde hypocriſis, ſeu appetitus vanæ gloriæ fermento comparatur Lucæ 12. *Nam ſicut modicum fermentum totam farinæ cui inijcitur maſſam corrumpit, vniuerſamque mox conſperſionem ſuo ſapore commaculat; ſic etiam ſimulatio cuius ſemel animum imbuerit, tota virtutum ſinceritate & veritate fraudabit:* inquit Venerabilis Beda lib. 4. in Lucam c. 52.

Hæ rationes non ſolùm probant aliquem actum non poſſe ſimul eſſe bonum ex obiecto, & malum ex fine, ſed neque etiam poſſe eſſe malum ex obiecto, & bonum ex fine vt cùm quis furatur ad dandam eleemoſynam. Si enim malitia deſumpta ex fine operantis, vel ex alia circunſtantia, inficit totum actum, & eius bonitatem deſtruit; à fortiori illa quæ deriuatur ex obiecto, quæ eſt præcipua ac eſſentialis, idem præſtabit, omnemque bonitatem moralem actus pariter deſtruet. Deinde ſicut eſt contra dictamen prudentiæ eligere aliquod bonum medium ob malum finem, ita & aſſumere malum medium ad obtinendum bo-

num finem, quia non ſunt facienda mala vt eueniant bona. Item ſicut in eo qui dat eleemoſynam propter vanam gloriam, eleemoſyna, inquantum eſt materia & inſtrumentum vanæ gloriæ, non eſt obiectum bonum, ſed malum, vitiatur enim à fine, & ad ſpeciem eius trahitur. Ita in eo qui furatur ad dandam eleemoſynam non eſt bonus finis, ſed malus; quia eſt cauſa furandi, & ratio eligendi malum medium, à quo vitiatur, atque ad ſpeciem eius trahitur: Ergo ſicut primus actus eſt omnino malus, non verò mixtus ex bonitate & malitia, ita & ſecundus. Vnde S. Thomas hic qu. 19. art. 7. ad 3. *ſiue voluntas ſit eius quod eſt ſecundùm ſe malum, & ſub ratione boni; ſiue ſit boni ſub ratione mali, ſemper voluntas erit mala.*

Obijcies primò: In naturalibus poteſt idem ſubiectum retinere bonitatem quoad aliquid, & eſſe malum quoad aliud: v. g. poteſt idem homo habere pulchros oculos, & naſum deformem, ægrotare pedibus, ſed non manibus. Similiter in artificialibus poteſt idem opus ſecundùm vnam partem eſſe pulchrum, & regulis artis conforme, & ſecundùm aliam deforme, diſtortum, & regulis artis diſſonum: pariter ergo eadem actio humana poterit eſſe mixta ex bonitate & malitia morali, & ſimul eſſe bona ex obiecto, & mala ex fine operantis, vel è contra mala ex obiecto, & bona ex fine operantis. Quare S. Thomas hic art. 4. cùm enumeraſſet in corp. quadruplicem actùs bonitatem, in ſolut. ad 3. ait: *Nihil prohibet actionis habenti vnam prædictarum bonitatum, deeſſe aliam, & ſecundùm hoc contingit*

moral
ne int
tionis ſ
phyſica
clarè il
Profect
in homi
preuen
vel ab e
luntati
quod q
tire vo
in nob
de bon
volum
Nos erg
tar &
expedit
rerum
& det
arbitri
ſumus
ſcriptu
Et lib.
de Gen
eorum
cepta ſ
poſſun
Pelagi
enim o
volunt
charit
Obi
moral
Deo a

, niſi adueniſſet
ns . Sicut ſi di-
ontingit diſtem-
um in ſenſu com-
diſtemperies, re-
ſenſu diuiſo, quia
eſt ex alijs prin-
cidiſſet . Eodem
ebet alius locus
arum .
is inſtante præ-
xtrema vel gra-
t eleemoſynam,
præceptum : Er-
biecto licèt ſit
xtus ex bonitate
ntia patet, cùm
bono, impleri
m , ſaltem ex

eſſet malus ex
alitiam , vnam
liam ex obiecto
na vitiata : Sed
et eleemoſynam
plex peccatum
bſurdum : Ergo
biecto.
o , conceſſo An-
entiam ; ad cuius
D. Thoma in-
ges eſſe in duplici
r de actibus hu-
ntiam & entita-
m eſt , quoad bo-
nita-

actionem quæ eſt bona ſecundùm ſpeciem ſuam, vel ſecundùm circunſtantias, ordinari ad finem malum, vel è conuerſo; non tamen eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant. Quibus verbis apertè videtur docere, quod actio humana poteſt habere vnam bonitatem moralem, puta ex obiecto; & tamen carere alijs quæ deſumuntur ex fine, vel circunſtantijs, ſubindeque ſimul eſſe bona & mala. Vnde in 2. diſt. 36. qu. vnica artic. 5. in fine corporeis ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum malè fieri propter indebitas circunſtantias.*

Reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia in naturalibus & artificialibus malum vnius partis non inficit aut deſtruit bonitatem alterius; vnde bonitas quæ eſt ex eſſentia poteſt ſimul ſtare cum malo accidenti, & bonitas vnius partis cum malo alterius: in moralibus verò malitia quæ eſt ex fine, vel ex circunſtantijs, totum actum inficit, & omne bonum eius deſtruit, & à fortiori malitia quæ eſt ex obiecto deſtruit bonitatem finis; ſicque impoſſibile eſt, bonitatem ex obiecto ſtare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex obiecto. Vnde quando S. Thomas ait quod actioni habenti vnam bonitatem, puta ex obiecto, contingit deeſſe aliam, ſcilicet ex fine, & ob iſtius defectum reddi peccaminoſam, ly *habenti* non facit ſenſum compoſitum, quaſi actio ſimul cum tali defectu talem bonitatem conſeruet, ſed reddit ſenſum diuiſum, & ſolùm ſignificat, quod quantùm eſt de ſe habiturus

erat

erat actus talem bonitatem, niſi aduenisset malitia ex fine illam impediens. Sicut ſi diceretur, habenti ſanitatem contingit diſtemperari humores, non eſſet verum in ſenſu compoſito, ita vt cùm de facto eſt diſtemperies, reuera ſit ſanitas, ſed ſolùm in ſenſu diuiſo, quia ſcilicet adeſſet tunc quantùm eſt ex alijs principijs, niſi diſtemperies accidiſſet. Eodem modo intelligi & explicari debet alius locus deſumptus ex libro 2. ſententiarum.

Obijcies ſecundò: Cum quis inſtante præcepto ſubueniendi egeno, in extrema vel graui neceſſitate conſtituto, dat eleemoſynam, ob inanem gloriam, implet præceptum: Ergo talis actus eſt bonus ex obiecto licèt ſit malus ex fine, ſubindeque mixtus ex bonitate & malitia morali. Conſequentia patet, cùm enim præceptum ſit de actu bono, impleri nequit niſi per actum bonum, ſaltem ex obiecto.

Confirmatur: Si talis actus eſſet malus ex obiecto, haberet duplicem malitiam, vnam ex fine, nempe inanis gloriæ, aliam ex obiecto deprauato, ſcilicet ex eleemoſyna vitiata: Sed hoc dici nequit, aliàs qui daret eleemoſynam propter vanam gloriam, duplex peccatum committeret, quod videtur abſurdum: Ergo talis actus non eſt malus ex obiecto.

Ad obiectionem reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam; ad cuius probationem dicendum cum D. Thoma infra qu. 100. art. 9. & 10. leges eſſe in duplici differentia: quædam dantur de actibus humanis, præcisè quoad ſubſtantiam & entitatem phyſicam, vel, quod idem eſt, quoad bonita-

nitatem obiectiuam materialem, vt quæ præcipiunt ſuccurrere egenti, audire ſacrum, & ſimiles; aliæ verò dantur de fine & modo prædictorum actuum, & conſequenter de eorum honeſtate & bonitate formali, cuiuſmodi ſunt illæ quæ diſponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipſam iuſtificationem & munditiam interiorem, vt credere, ſperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiſcere rem alienam &c. Leges igitur quæ dantur de ſola ſubſtantia actus (qualis, vt dixi, eſt illa quæ præcipit ſuccurrere indigentij) adimpleri poſſunt per actum qui nullam habeat bonitatem formalem, dummodo circa materiam bonam, ſeu obiectum materialiter bonum verſetur. Vnde hoc argumentum ſolùm probat obiectum huius actus: *Volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, eſſe bonum materialiter & in eſſe entis, non autem oſtendit illud eſſe bonum formaliter, & in ratione obiecti ſpecificantis.

Ad confirmationem reſpondeo aliquos exiſtimare in illo actu duplicem eſſe malitiam, vnam vanæ gloriæ vitiantis, & aliam eleemoſynæ vitiatæ; tunc enim (inquiunt) non manet vera eleemoſyna; ſed fit materia vanæ gloriæ, ac inſtrumentum ſuperbiæ. Vnde Auguſtinus in regula, ſeu epiſt. 109. ait quod *ſuperbia inſidiatur bonis operibus vt pereant*, & Chryſologus, loquens de hypochriſi, dicit: *Crudeli arte virtutes necat mucrone virtutum, ieiunium ieiunio perimit, orationem oratione vacuat, miſericordiam miſeratione proſternit.* Veriſimilius tamen & probabilius eſt, non du-

pli-

plicari ibi malitiam, nec aliam dari diſtinctam à ſuperbia, ſeu vana gloria, quæ totum illum actum vitiat, ad inſtar fermenti vitiati, quod totam farinæ cui inijcitur maſſam corrumpit, vel tineæ, quæ totum ex quo naſcitur pannum corrodit. Vnde Chriſtus Matt. 6. dicebat: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebroſum erit*. Vbi per oculum intelligunt SS. Patres intentionem finis, quæ ſi ſit mala, redit totam actionem malam & tenebroſam, omnemque bonitatis lucem ab ea excludit.

Dices, ſicut intentio finis, ſi ſit mala, reddi actionem malam, ita ſi ſit bona, reddit illam bonam, quamuis ex obiecto mala ſit. Ergo poterit actus malus ex obiecto, eſſe bonus ex fine. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur ex varijs Scripturæ SS. Patrum teſtimonijs, in quibus actus de ſe mali & peccaminoſi, ex bono fine excuſantur, vt conſtat tum de mendacio tum de homicidio. Nam Geneſ. 20. Abraham dixit de vxore ſua quod eſſet ſua ſoror, & tamen non peccauit, vt dicunt Auguſtinus lib. 12. contra Fauſtum cap. 34. & Chryſoſtomus homil. 52. ſuper Geneſim, quia hoc dixit ad ſaluandam propriam vitam. Iacob mentitus eſt patri ſuo dicens ſe eſſe primogenitum eius Eſau, & tamen ſolùm ob intentionem bonam excuſari poteſt, quia ſcilicet hoc dixit ad obtinendam patris benedictionem. Iudith in pluribus Holoferni mentita eſt, & tamen videtur non peccaſſe, quia id fecit ad ſaluandum populum ſuum. Item obſtetrices Ægyptiæ mentitæ ſunt Pharaoni, quæ tamen non videntur peccaſſe, quia

id fecerunt ad impedienda homicidia paruulorum, vnde dicitur Exodi 1. *Bene fecit Deus obſtetricibus*: conſtat autem Deum non remunerare peccata. Idem probatur de homicidio: nam Exodi 2. Moyſes occidit Ægyptium authoritate propria, & ex bona intentione liberandi proximum ſuum excuſatur. Iudicium 16. Sanſon ſeipſum occidit cum multis Philiſtæis, columnas templi concutiens; & tamen non peccauit, quia ex zelo Dei id fecit, vt Philiſtæos inimicos populi Dei occideret, vnde ab Apoſtolo inter ſanctos connumeratur ad Hæbreos 11. Beata etiam Appollonia, Spiritus Sancti igne ſuccenſa, in rogum ſe proiecit, vt narrat eius hiſtoria. Scribit etiam D. Ambroſius lib. 3. de Virginibus, Pelagiam Virginem præcipitem ſe dediſſe in flumen, ne à perſequente milite violaretur. Idemque laudabiliter feciſſe tempore perſecutionis aliquas ſanctas fœminas, vt inuaſores ſuæ pudicitiæ effugerent, narrat S. Auguſtinus lib. 1. de ciuit. cap. 16.

Reſpondeo negando Antecedens, intentio enim boni finis nunquam excuſat malitiam prauæ electionis, quia non ſunt facienda mala vt eueniant bona. Vnde non eſt licitum mentiri propter aliquem bonum finem, vt ad tuendam vitam proximi, vel aliquod graue damnum vitandum, vt communiter docent Theologi contra Caſſianum, qui collat. 17. cap. 18. approbare videtur ſententiam Abbatis Ioſeph dicentis: *Quando graue aliquod imminet de veritatis confeſſione diſcrimen, tunc mendaciorum ſunt recipienda perfugia.* Ad illa verò quæ ex Scriptura afferuntur pro men-

dacio excuſando, in primis dico Scripturam multorum mendacia referre, ſed non ea approbare, vel excuſare; vnde quando obſtetrices mentitæ ſunt Pharaoni, pro illo mendacio non ſunt remuneratæ à Deo, ſed pro timore quem habuerunt erga Deum, propter quem infantes Hebræorum noluerunt occidere, vt ait D. Thomas 2. 2. quæſt. 110. art. 3. ad 2. & patet ex illo Exodi 1. *Quia timuerunt obſtetrices Deum, ædificauit illis domos.*

Secundò dico, Abraham non fuiſſe mentitum, cùm dixit Saram eſſe ſororem ſuam, quia ſoror erat ex parte patris, quamuis non ex parte matris, vt dicitur Geneſ. 20. Non quòd fuerit genita ex eodem parte proximo, etſi non proxima matre, quaſi fuiſſet ſoror germana, ſed non vterina, vt Caietanus & nonnulli Recentiores exiſtimant; ſed quia nata erat ex eodem patre, ſcilicet Thare, mediante filio eius Aran, patre Saræ, vt rectè obſeruauit Cornelius Ianſenius Epiſcopus Iprenſis in cap. 20. Geneſeos. Ex quo infert fuiſſe quidem licita tempore Abrahæ matrimonia inter auunculum & neptem, ſed non inter fratrem & ſororem.

De Iacob etiam dicendum eſt, ipſum non fuiſſe mentitum, cùm dixit Patri: *Ego ſum primogenitus tuus Eſau*: Tum quia primogenita illius ei de iure debebatur, & ſic ſe appellabat Eſau, non in perſona, ſed in iure; ſicut Ioannes dictus eſt Elias, non in perſona, ſed in ſpiritu: Tum etiam quia loquebatur propheticè, & in ſenſu myſtico, vt ſcilicet deſignaret quod minor populus, ſcilicet Gentilium, ſubſtituendus erat loco maioris nempe

Iu-

Iudæorum. Vnde ait D. Thomas loco citato in reſp. ad 3. quod *in Scriptura ſacra inducuntur aliquorum geſta, quaſi exempla perfectæ virtutis, de quibus non eſt æſtimandum eos fuiſſe mentitos: ſi quæ tamen in eorum dictis appareant, quæ mendacia videantur, intelligendum eſt ea figuraliter & prophetice dicta fuiſſe.*

Iudith quoque in verbis quæ Holoferni dixit, cum magna cautela & prudentia locuta eſt, & aliquibus amphibologijs, non tamen mendacijs, voluit eum decipere; ſicut cùm dixit, quod duceret eum per mediam Ieruſalem, & ne vnus canis latraret contra illum; nam reuera illum adductura erat per mediam Ieruſalem, ſed mortuum non viuum, deferendo caput eius &c. Quod ſi in aliquo verbo fortaſſis mentita eſt, non ex eo laudatur, ſed ex charitate & affectu ad ſalutem populi.

Ad id quod dicitur de homicidio Moyſis reſpondetur, quod ſi Moyſes eſt excuſandus in occiſione illius Ægyptij, vel id præſtitit ex inſpiratione Dei, qui ad hoc ei authoritatem tunc dedit; vel ob iuſtam proximi defenſionem, quia videbat fratrem ſeu proximum iniuſtè ab illo Ægyptio affligi & opprimi, & non erat alia via defendendi ipſum, quam inuaſorem occidendo.

Demum ad id quod additur de Sanſone dicendum eſt, illum Spiritu Sancto inſtigante id feciſſe, atque adeò licitè, vt docent S. Auguſtinus 1. de ciuit. cap. 21. & 26. & D. Thomas 2. 2. qu. 64. art. 5. ad 4. Idem dicit debet de S. Appollonia, cùm in rogum ſe proiecit

fecit & de illis Sanctis fœminis, quæ tempore perſecutionis ſeipſas occiderunt, vel in flumen præcipitarunt, vt inuaſores ſuæ pudicitiæ effugerent, vt ibidem tradit S. Doctor.

Quæres, an idem actus poſſit ſimul habere duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ? Reſpondeo affirmatiuè: bonitas enim & malitia moralis actus ſumuntur ex conformitate vel deformitate ad rationem: Sed vnus & idem actus poteſt eſſe conformis vel diſformis rationi duobus modis inter ſe diuerſis; poteſt enim habere conformitatem vel deformitatem ad rationem ex parte obiecti quod immediatè reſpicit, & ex parte finis ad quem ordinatur, nam cùm quis tribuit eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis, in iſto actu datur obiectum, ſcilicet ſubleuatio alienæ miſeriæ, quod eſt ex ſe rationi conſonum; & finis, nempe ſatisfactio pro peccatis, qui ſimiliter honeſtus eſt, & conformis rationi. Similiter cùm quis furatur ad fornicandum, in illo actu duplex reperitur deformitas, vna ex obiecto, ſcilicet ex re aliena quæ tollitur, altera ex fine ad quem ordinatur, nimirum fornicatione: Ergo idem actus duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ, ſimul habere poteſt.

Confirmatur: Idem actus poteſt procedere à diſtinctis virtutibus, nempe ab vna eliciuè, & ab alia imperatiuè, vt conſtat in martyrio, quod vt ait D. Thomas 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2. *eſt actus charitatis vt imperantis, fortitudinis autem vt elicientis*: Ergo poteſt ab vtraque ſuam ſpecialem bonitatem habere. Conſequentia patet, actus enim

per-

pertinere non poteſt ad aliquam virtutem, niſi attingat obiectum ſub ratione formali illius, in qua ratione ſpecialis bonitas & honeſtas neceſſariò imbibitur.

Dices, cùm quis vult ieiunare, vel tribuere eleemoſynam, ad ſatisfaciendum pro peccatis, non appetit tale opus propter ſe, ſed tanquam medium ad pœnitentiam: Sed medium, qua tale, non habet rationem boni honeſti, quæ ſoli fini conuenit, ſed tantùm boni vtilis: Ergo talis actus non habet honeſtatem ſeu bonitatem moralem ab obiecto quod immediatè reſpicit, ſed tantùm à fine extrinſeco ad quem ordinatur, ſubindeque non duplici, ſed vnica tantùm bonitate gaudet.

Reſpondeo negando Antecedens, ieiunium enim, vel eleemoſyna, volita vel facta ad ſatisfaciendum pro peccatis, ſimul appetitur & propter ſe proximè & immediatè, ratione propriæ honeſtatis ac bonitatis moralis, & propter aliud, nempe propter pœnitentiam ad quam ab operante ordinatur; vnde non habet rationem puri medij, nec puri finis, ſed finis ſimul & medij, ſeu finis intermedij & eſt bonum honeſtum, ratione ſui, & bonum vtile, ratione ordinationis ad pœnitentiam; ſubindeque duplicem habet ſpeciem bonitatis moralis, vnam ex obiecto in quod immediatè tendit, alteram ex fine extrinſeco ad quem ordinatur, quarum prima eſt illi eſſentialis, altera verò accidentalis, vt capite præcedenti §. 3. oſtenſum eſt.

CA-

CAPVT XIII.

De indifferentia actuum humanorum ad bonitatem vel malitiam moralem.

CErtum eſt dari actus humanos indifferentes ex ſua ſpecie: nam actus humani ſpeciem ſumunt ex obiecto, vt ſupra cap. 11. §. 1. oſtenſum eſt, vnde ſicut actus illi dicuntur boni ex ſua ſpecie, qui tendunt in obiectum de ſe bonum, mali verò qui reſpiciunt obiectum malum, & difforme rationi; ita illi indifferentes ex ſua ſpecie appellantur, qui verſantur circa obiectum ex ſe ad bonum vel malum indifferens, vtpote ſecundùm ſe neque conſonum neque diſſonum rationi: conſtat autem plures eſſe actus huiuſce rationis, nam ambulare, leuare feſtucam, ire ad agrum, colligere flores, & huiuſmodi, ex obiecto non habent bonitatem aut malitiam, ſed ad vtramque indifferentes ſunt, vnde ex bono fine honeſtari, & ex malo vitiari poſſunt, iuxta illud Auguſtini lib. 2. de ſermone Domini in mõte: *Sunt quædam facta media quæ poſſunt bono vel malo animo fieri, de quibus iudicare temerarium eſt*. Solùm ergo difficultas & eſt controuerſia inter Theologos, an poſſit dari actus indifferens, non ſolùm in ſpecie, & per ordinem ad obiectum, ſed etiam in indiuiduo, ac penſatis omnibus circunſtantijs, & accidentibus, quæ neceſſariò illum comitantur?

Reſpondeo negatiuè cum S. Thoma hic art. 9. idque probo primò hac ratione quam addu-

adducit in corp. articuli: Licèt aliquis actus non habeat ex ſua ſpecie & obiecto quod ſit bonus aut malus, quia tamen actuum humanorum bonitas aut malitia moralis non pendet ſolùm ab obiecto, ſed etiam à circunſtantijs, quæ ſunt veluti quædam illorum accidentia, oportet quod quilibet indiuidualis actus habeat aliquam circunſtantiam, per quam contrahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam ſi finis quem operans formaliter aut virtualiter intendit, ſit honeſtus, etiam ſi obiectum ſit indifferens, actus erit bonus moraliter, vt cùm quis vadit in agrum honeſtæ recreationis cauſa: ſi verò finis non ſit honeſtus, eo ipſo talis actus erit malus moraliter, quia eo ipſo quod actus non habet finem bonum & honeſtum, eſt malus: *Cùm enim* (inquit S. Doctor) *rationis ſit ordinare, actus à ratione deliberatiua procedens, ſi non ſit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipſo repugnat rationi & habet rationem mali*. Idem docet Auguſtinus lib. 4. contra Iulian. cap. 3. verbis: *Cùm facit homo aliquid in quo peccare non videtur, ſi non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare conuincitur*. Et infra: *Quidquid boni ſit ab homine, & non propter hoc ſit, propter quod fieri debere vera ſapientia præcipit, licèt officio videatur bonum, ipſo non recto fine peccatum eſt*. Ergo actus ex ſua ſpecie, ſeu ex obiecto indifferens, non poteſt eſſe indifferens in indiuiduo, ſeu in ſui exercitio, ſed neceſſariò debet eſſe bonus moraliter, vel malus.

Reſpondent Aduerſarij, hominem non teneri actui indifferenti ex obiecto apponere

finem

finem bonum & honeſtum, ſed poſſe illum exercere, ob ſolam delectationem, vel naturæ commoditatem; nimis enim (inquiunt) rigoroſum videtur obligare hominem ad hoc vt in omnibus actionibus ſuis, in his præcipuè quæ ad naturæ commoditatem, & indiuidui conſeruationem pertinent, ſemper rectum & honeſtum finem apponat; aliàs continuò peccarent homines, ſaltem venialiter, cùm continuò tales actiones occurrant, & homines non recordentur eas in bonum & honeſtum finem referre.

Sed contra primò: Quoties homo operatur cum conſilio & deliberatione rationis, tenetur operari vt homo, ac proinde iuxta exigentiam & inclinationem naturæ rationalis: Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis ſiuę honeſtum, quod eſt finis talis naturæ; alioquin non agit vt homo, ſed vt animal, & aſſimilatur iumentis inſipientibus quibus non eſt intellectus. Vnde Propheta Regius Pſal. 9. dicebat: *Conſtitue Domine legislatorem ſuper eos, vt ſciant Gentes quoniam homines ſunt.* Id eſt mitte Domine Verbum tuum, & ſapientiam de cœlis, vt doceat Gentes & homines peccatores, qui more brutorum viuunt, attendendo ſolùm ad bonum delectabile & ſenſibile, operari conformiter ad naturam humanam, & ſequi regulas rectæ rationis ac prudentiæ, bonumque honeſtum & rationi conſonum proſequi.

Contra ſecundò: cùm operationes non ſint propter delectationes, ſed è conuerſo delectationes propter operationes, vt docet D. Thomas ſupra qu. 4. art. 2, ad 2, qui eligit ope-

ratio-

rationem propter delectationem, & propter hanc ſolam operatur, inordinatè agit, & peccat, peruertendo ordinem naturæ, vt magis conſtabit ex infra dicendis: Ergo falſum eſt, & à principijs moralis Philoſophiæ penitus alienum quod Aduerſarij dicunt, nempe hominem poſſe exercere actus ex obiecto indifferentes, propter ſolam delectationem aut commoditatem naturæ tanquam propter finem. Pars enim ſenſitiua & animalis, vtpote inferior, debet ſemper ſubeſſe ac ſubordinari rationi ſuperiori, & ab ipſa dirigi & regulari, ſubindeque bonum delectabile ad honeſtum referri. Non requiritur tamen neceſſariò actualis relatio in bonum honeſtum, ſed ſufficit virtualis: vnde quamuis quis accedens ad menſam, non cogitet de conſeruatione vitæ, ſed ſolùm de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem, propter operationem vitæ conſeruatiuam, ſaltem virtualiter vult, ſicque non inordinatè eam appetit. *Nam hoc ipſum quod aliquis agit ordinatè ad ſuſtentationem vel quietem ſui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo*, vt ait S. Thomas hic art. 9. ad 3. Ex quo patet eius ſententiam non eſſe nimis rigidam & auſteram nec iugum importabile, aut labyrinthum ſcrupoloſis conſcientijs inextricabilem, vt cauſantur Aduerſarij.

Ex his poteſt magis illuſtrari & confirmari ratio D. Thomæ, & rurſus ſub hac forma proponi: Quotieſcumque homo operatur cum conſilio & deliberatione rationis, intendit aliquem finem: vel ergo talis finis eſt bonum honeſtum, aut delectabile; vtile enim qua ta-

le,

le, cùm non ſit appetibile propter ſe, ſed ſolùm propter aliud ad quod deſeruit vt medium, non poteſt habere rationem finis. Si ſit bonum honeſtum, actus erit moraliter bonus & rationi conſonus: Si verò ſit purè delectabile, actus erit malus & rationi diſſonus, quia, vt oſtendimus, eſt intrinſecè malum, & rationi difforme, ſiſtere in bono delectabili tanquam in fine.

Obijcies primò: Sunt aliquæ operationes per ſe tantùm ordinatæ ab oblectandum, vt viſio pulchri ad oblectandos oculos, olfactio odoris ad oblectandas nares, muſica ad aures recreandas: Ergo ſaltem iſtæ poterunt propter ſolam delectationem licitè exerceri.

Reſpondeo negando Antecedens, nulla enim operatio ad ſolam delectationem vt ad vltimum finem ordinatur, ſed vltra ſemper tendit ad finem commodum & vtilem naturæ. Ita viſio pulchri, auditio ſuauis concentus, finaliter ordinantur ad excitandos ſpiritus, qui deſeruiunt ad operationes humanas exercendas. Olfactio odoris ordinatur ad cerebrum confortandum, & ſic de cœteris.

Obijcies ſecundò: Nullum eſt præceptum obligans hominem ad referendum omnes ſuas actiones in bonum honeſtum & rationi conſonum, quotieſcumque cum conſilio & deliberatione rationis operatur: Ergo ratio D. Thomæ falſo nititur principio. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Si daretur tale præceptum, vel eſſet poſitiuum, vel naturale? Non primum, cùm ex Scriptura non conſtet; nec ſecundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi, vbi naturalia continentur, ſpectat: Ergo &c.

Reſ-

Reſpondeo negando Antecedens, & ad eius probationem dico, tale præceptum eſſe naturale; ſicut enim agentia naturalia determinantur ab Authore naturæ ad proprios actus naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per leges & præcepta: videmus autem quod agentia naturalia recipiunt ab Authore naturæ inclinationem vt per omnes ſuos actus tendant ad proprios fines conſonos ſuis naturis: Ergo etiam agens rationale & liberum debuit habere præceptum & legem, vt omnibus ſuis actibus deliberatis tendat ad bonum conſonum naturæ rationali, quod eſt bonum honeſtum. Neque enim minùs ſpectat ad naturæ Authorem dare agentibus liberis pro omnibus ſuis actibus determinationem moralem, quæ eſt per præceptum, quam agentibus naturalibus determinationem naturalem, quæ eſt per naturalem inclinationem. Ex quo patet tale præceptum eſſe naturale. Ad quod verò ex decem in Decalogo contentis reducatur, variè opinantur Authores. Quidam exiſtimant illud eſſe reducendum ad præceptum dilectionis Dei, nam ratione huius præcepti tenemur diligere Deum ſuper omnia, & habere illum pro fine vltimo, & conſequenter referre in ipſum omnes noſtras actiones, ſaltem mediatè, quod fit ordinando eas ad aliquem finem honeſtum. Aliqui dicunt, quod ſicut eſt præceptum naturale non prodigendi pecunias, ita & non terendi tempus inaniter, & potentias animæ vel corporis, in operibus vanis & otioſis inutiliter non occupandi.

Verius tamen aut probabilius exiſtimo, quod ſicut dantur quædam veritates quæ per ſe

ſe non pertinent ad obiectum fidei, ſed ſunt veluti præambulæ ad illam; vt Deum exiſtere, Deum eſſe vnum, ſicut docet D. Thomas 1. p. q. 2. art. 2. ad 1. ita dantur quædam præcepta naturalia, quæ non continentur in præceptis Decalogi, ſed ſunt quaſi præambula ad illa, ſicut eſt præceptum diligendi ſeipſum, ad quod reducitur præceptum de non operando abſque fine rationabili; inquantum homo, quia rationalis eſt, & viuit vita intellectuali, ac eleuata ſupra vitam brutorum, debet diligere ſuam dignitatem, & operari vt homo, non verò aſſimilari iumentis inſipientibus, vt ſupra oſtenſum ac ponderatum eſt.

Obijcies tertiò: Datur actus indifferens ſecundùm ſpeciem: Ergo & quoad indiuiduum. Conſequentia videtur manifeſta, quia nulla eſt ſpecies quæ non habeat vel ſaltem habere poſſit aliquod indiuiduum.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, quia (vt ſupra annotauimus) actus ſecundùm ſpeciem attenditur ſolùm penes ordinem ad obiectum à quo ſpecificatur, quod cùm ſæpe neque bonum neque malum per ſe ſit, nullam bonitatem vel malitiam, ſed ſpecificam tantùm indifferentiam, in obiectum refundit. At verò actus in indiuiduo conſideratur vt veſtitus omnibus circunſtantijs, quarum præcipua eſt finis, qui ſi ſit honeſtus, bonitatem moralem cauſat in actu; ſi verò honeſtate careat, malitiam moralem in ipſum inducit. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, quod licet ſpecies quæ actui humano abſolute conuenit, in aliquo indiuiduo reperiatur, ea tamen quæ il-

competit ſub quadam præciſione & ſtatu, quo attingit vel concipitur attingere obiectum ſine circunſtantijs, non poteſt ad indiuidua deſcendere; quia in indiuiduo inueniuntur circunſtantiæ, ſine quibus indiuiduatio non datur: indifferentia autem ad bonitatem & malitiam actibus humanis abſolutè non conuenit, ſed ſub aliqua tantùm præciſione & reduplicatione, nempe prout ſolum obiectum reſpiciunt, & à circunſtantijs abſtrahunt.

Duo corollaria quæ obſeruentur digniſſima.

EX dictis colligitur primò, falſam eſſe, & à principijs Philoſophiæ moralis penitus alienam Eſcobarij ſententiam tract. 2. exam. 2. num. 102. aſſerentis, nullum eſſe peccatum comedere & bibere vſque ad ſatietatem, ob ſolam voluptatem, & pro hac ſententia referentis Ioannem Sancium. Conſtat enim ex ſupra dictis, delectationes ſenſuum à creatura rationali non eſſe per ſe expetibiles, ſed ſolùm ratione boni honeſti, cuius ſunt illecebra, & veluti condimentum, quod prouida & ſagax natura in operationibus ad conſeruationem indiuidui vel ſpeciei neceſſarijs appoſuit, vt bruta quæ non poſſunt apprehendere bonum honeſtum, delectabili traherentur. Vnde delectationes ſenſuum primariò & principaliter, ſeu tanquam finem intendere, eſt natura bruti, & vitium hominis, iuxta illud Auguſtini lib de peccato origin. cap. 40. *Tantæ excellentiæ eſt in comparatione pecoris homo, vt vitium hominis natura ſit pecoris.* Hinc Tullius in ſuis de officijs, ac Tuſcu-

culanarum quæſtionum libris infert, *corporis voluptatem, non ſatis eſſe dignam hominis præſtantia & pertinere ad omnem officij quæſtionem, ſemper in promptu habere, quantum natura hominis pecudibus reliquiſque beſtijs niſi voluptatem ſentientibus antecellat.* Et Seneca lib. de beata vita cap. 10. quendam Epicuri de grege porcum redarguens, ſic ait: *Tu voluptatem complecteris, ego compeſco, tu voluptate frueris, ego vtor.* Et epiſt. 88. *Temperantia* (inquit) *voluptatibus imperat, alias odit atque abigit, alias diſpenſat, & ad ſanum modum redigit, nec vnquam ad illas propter illas venit.* Qualis pudor eò poſt fidem non peruenisſe Theologos, quò ante fidem Philoſophi peruenere. Quare Eſcobario & Sancio illud Auguſtini ad Iulianum, voluptati ſenſuali ſimiliter patrocinantem, regerere licèt: *Obſecro te non ſit honeſtior Philoſophia Gentium, quam noſtra Christiana.* Vnde inter propoſitiones nuper à Sanctiſſimo Papa noſtro Innocentio X. damnatas, hæc habetur: *Comedere & bibere vſque ad ſatietatem, abſque neceſſitate, ob ſolam voluptatem, non eſt peccatum, modò non obſit valetudini quia licitè poteſt appetitus naturalis ſuis actibus frui.*

Colligitur ſecundò, falſam eſſe, & bonis moribus aduerſam, aliam Ioannis Sancij ſententiam, qui diſput. 23. num. 25. contendit, finem ſolius delectationis in coniugatis, nec peccatum quidem eſſe veniale. Si enim peccatum & deordinatio creaturæ rationalis eſt, actiones ad indiuidui conſeruationem ſpectantes, ob ſolam delectationem tanquam propter finem elicere, etiam peccatum, ſaltem venia-

le, erit in coniugatis actum ad ſpeciei propagationem ordinatum, ob ſolam delectationem tanquam propter finem exercere. Vnde Auguſtinus lib. de bono coniugali cap. 6. *Coniugalis concubitus generandi gratia non habet culpam, concupiſcentiæ verò ſatiandæ, tamen cum coniuge, propter fidem thori, venialem habet culpam*. Et cap. 7. *Reddere debitum coniugale nullius eſt criminis, exigere autem vltra generandi neceſſitatem, eſt culpæ venialis.* Item lib. 2. contra Iulian. cap. 10. ait, *coniuges contrahere vnde quotidie dicant, dimitte nobis debita noſtra, quando modum generationi neceſſarium, cauſa ſolius voluptatis excedunt.* Similia habet Gregorius Magnus lib. 12. moral cap. 17. alias 20. vbi hæc ſcribit: *Tunc ſolum coniuges in admixtione ſine culpa ſunt, cum non pro explenda libidine, ſed pro ſuſcipienda prole miſcentur*. Et de cura paſtorali p. 3 admonit. 28 *Admonendi ſunt coniuges* (inquit) *vt ſ ſcipiendæ prolis ſe meminerint cauſa coniunctos, & cùm immoderatæ admixtioni ſeruientes, propagationis articulum in vſum transferunt voluptatis, perpendunt quod licet extra non exeant, in ipſo tamen coniugio, coniugij iura tranſcendunt. Vnde neceſſe eſt vt crebris exhortationibus moneantur, vt defleant quod pulchram copulæ ſpeciem admixtis voluptatibus fœdant*. Demum S. Thomas in 4. diſt. 31. quæſt. 2. artic. 2. in corp. ait: *Duobus ſolùm modis coniuges abſque omni peccato conueniunt, ſcilicet cauſa prolis procreandæ, & debiti reddendi, aliàs ſemper ibi eſt peccatum ad minus veniale.* Vnde inter ſexaginta quinque propoſitiones, nuper ab Innocentio XI.

pro-

proſcriptas, hæc nonum obtinet locum : *Opus coniugij, ob ſolam voluptatem, exercitum, omni penitus caret culpa & defectu veniali.*

CAPVT XIV.

Actus exterior non addit bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam ſupra interiorem, ſed gaudet tantùm bonitate vel malitia extrinſeca ab actu voluntatis imperante deſumpta.

COlligitur hæc veritas ex pluribus Scripturæ & SS. Patrum teſtimonijs, quibus apud Deum volunta s pro facto reputatur. Nam Deus Geneſ. 22. dixit Abrahæ non mactanti filium, ſed mactare parato : *Quia feciſti hanc rem, & non peperciſti filio tuo vnigenito propter me, benedicam tibi.* Vbi Chryſoſtomus homil. 47. *Quantùm ad voluntatem cruentauerat dexteram Patriarcha, perfectumque obtulerat ſacrificium, & ideirco Domin s, quaſi ſacrificio reipſa conſummato, laudat iuſtum.* Item Marci 12. & Lucæ 21. Chriſtus duo pauperis viduæ minuta, in gazophilacium miſſa, prætulit magnis diuitum eleemoſynis; quia non opus externum, ſed puri cordis affectum reſpexit : *Viduam* (inquit Cyprianus tract. de operib. & eleemoſ.) *cùm videret Dominus, non de patrimonio, ſed de animo opus eius examinans, & conſiderans, non quantùm ſed ex quanto dediſſet, dixit: vidua iſta plus omnibus*

miſit in dona Dei. Ex quo infert Gregorius Magnus homil. 5. in Euang. quòd *ante oculos Dei nunquam vacua eſt manus à munere, ſi fuerit area cordis repleta bona voluntate.* Demum idem Saluator Matth. 5 vt innuat conſenſum internum voluntatis eandem habere malitiam, ac ſi actus elicitus fuiſſet, dicit: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, iam mæchatus eſt eam in corde ſuo.* Vnde Auguſtinus de lib. arbitr. cap. 3. *Si cui non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo ſit id eum cupere & ſi poteſtas detur facturum eſſe, non minus re s eſt, quam ſi in ipſo facto deprehenderetur.*

Ratio etiam ſuffragatur: Bonitas enim & malitia moralis fundantur in libertate, vnde ibi ſolùm poteſt eſſe bonitas vel malitia moralis intrinſeca, vbi eſt libertas intrinſeca: Sed in actu exteriori potentiæ executiuæ, nulla eſt libertas intrinſeca, ſed tantùm extrinſeca, vt docent Philoſophi: Ergo nec bonitas aut malitia moralis intrinſeca, ſed duntaxat extrinſeca, ab actu voluntatis imperante deſumpta. Vnde actus exterior, qui eſt mera executio interioris actus voluntatis, non addit illi bonitatem vel malitiam ſimpliciter in ordine ad præmium vel pœnam eſſentialem, ſed ſolùm ſecundùm quid, & in ordine ad præmium vel pœnam accidentalem, vt expreſsè docet S. Thomas in 2. diſt. 40. qu. 1. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adiungit ad præmium eſſentiale, tantùm enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquid bonum faciendi, quantùm ſi faceret illud; & ſi facit*

vnum

vnum actum, quantùm ſi faceret multos, voluntate æqualiter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem quæ eſt ipſius actus exterioris ſecundùm ſe, & ideò actus exterior adiungit aliquid ad præmium accidentale. Id clarè patet in actu martyrij; illi enim qui ſola voluntate martyres ſunt, poſſunt mereri æquale & maius præmium eſſentiale, quam qui reipſa patiuntur pro Chriſto, ſi æquales aut feruentiores actus charitatis eliciant; non gaudent tamen præmio accidentali, quod aureola dicitur, quia illa ſolùm debetur ipſi exteriori paſſioni, ſeu actuali tolerantiæ mortis, in qua eſt ſpecialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correſpondet.

Contra noſtram aſſertionem obijciunt in primis Scoti Diſcipuli celebre teſtimonium Auguſtini, deſumptum ex libro 13. de Trinit. cap. 5. vbi S. Doctor ſic ait: *Mala voluntate vel ſola quiſque miſer efficitur, ſed miſerior poteſtate qua deſiderium malæ voluntatis impletur*. Quibus verbis fatetur actum exteriorem, adimpletiuum mali deſiderij addere ſupra ipſum deſiderium maiorem miſeriam, ſubindeque maiorem malitiam

Sed facilè reſpondetur ex principijs iam ſtatutis, quod peccator fit miſerior per actum exteriorem, non ex eo quod ex illo noua malitia eſſentialis accreſcat, ſed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda quæ actus exterior ſecum adducit, quæ ſine dubio miſerabiliorem efficiunt peccatorem, quàm eſſet per ſolam voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetantur ſenſus,

& potentiæ exteriores proniores redduntur ad malum; ex illo etiam multoties generatur ſcandalum, & incurritur excommunicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad reſtitutionem, quæ per ſolum actum interiorem non inducuntur.

Obijcies ſecundò: Actus interior & exterior diſtinctis præceptis prohibentur, nonum enim & decimum Decalogi præceptum ſunt de actibus interioribus tantùm, nempe de concupiſcentia vxoris, & rei alienæ; & tamen fornicatio & furtū, quæ sūt actus exteriores, illis correſpondentes, prohibentur ſexto & ſeptimo præcepto: Ergo ſignum eſt quod actus exterior addit nouam malitiam ſuper actum interiorem. Alioquin non teneremur exprimere in confeſſione actum externum v. g. homicidium, vel adulterium, ſed ſufficeret ſi diceremus nos habuiſſe internum occidendi vel adulterandi deſiderium, quod damnat communis Eccleſiæ conſuetudo.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam. Non enim ideò ponuntur diuerſa præcepta de actibus interioribus & exterioribus ſupra dictis, quod in his ſit diuerſa malitia, vel ad diuerſa vitia pertineant; ſed quia, cùm concupiſcentia rei alienæ & venereorum, ſit pro iſto ſtatu naturæ corruptæ, magis homini connaturalis & frequentior, quam deſideria aliorum actuum prohibitorum, conueniens fuit vt ſpeciali præcepto prohiberetur, vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 122. art. 6. ad 4. Alioquin potuiſſet aliquis faciliter ſibi ſuadere, concupiſcere rem vel vxorem alienam, dummodo actus non ſequatur, non

eſſe

eſſe peccatum, ſicut quidam hæretici aſſeruerunt;taleṁque hæreſim regnaſſe apud Iudæos, ex verbi illis Chriſti ſupra adductis colligitur: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, iam mœchatus eſt eam in corde ſuo.*

Ad id verò quod additur de obligatione exprimendi actum externum in confeſſione, ſequela pariter neganda eſt; licèt enim actus exterior non habeat intrinſecam & formalem malitiam quam addat ſupra interiorem; quia tamen eſt complementum ſubſtantiale actus interioris, & ex vtroque fit vnus actus moralis in certa ſpecie malitiæ, puta furti vel adulterij, debet in confeſſione declarari, vt completa peccati ſpecies explicetur.

CAPVT XV.

De prima regula bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum, ſcilicet lege æterna, ſeu voluntate diuina.

DVæ ſunt regulæ bonitatis & malitiæ actuum humanorum, vt docet D. Thomas infra qu. 71. art. 9. Prima eſt proxima & intrinſeca, ac in homine exiſtens, nempe dictamen noſtræ rationis, ſeu conſcientia, de qua agemus capite ſequenti. Altera eſt remota & extrinſeca, in mente diuina exiſtens, ſcilicet lex æterna, quæ eſt ipſa ratio Dei dirigens omnes creaturas in ſuum finem. Hanc legem agnouit Tullius lib. 1. de legibus, vbi

ſic ait; *Sapientiſſimorum ſ it ſententia, legem neque hominum ingenijs fuiſſe excogitatam, neque ſcitum aliquod eſſe populorum, ſed æternum quiddam, quod vniuerſum mundum regeret imperandi prohibendique ſapientia.* Ad hanc legem reducitur diuina voluntas, quæ cùm ſit ipſa rectitudo, ipſa ſanctitas per eſſentiam, illi conformari debet omnis humanæ vitæ rectitudo, iuxta illud Auguſtini in Pſal. 32. *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult.* Vnde quærunt hic Theologi, an homo teneatur ſe conformare in omnibus voluntati diuinæ? Pro cuius reſolutione.

Notandum eſt ex D. Thoma qu. 2. de verit. art. 7. *In obiecto voluntatis duo eſſe conſideranda: vnum quod eſt quaſi materiale, ſcilicet ipſa res volita; aliud quod eſt quaſi formale, ſcilicet ratio volendi, quæ eſt finis ſicut in obiecto viſus color eſt quaſi materiale, lux verò quaſi formale, quia per eam efficitur color viſibilis actu; & ſic ex parte obiecti voluntatis diuinæ duplex conformitas inueniri poteſt; vna ex parte voliti, vt quando homo vult aliquid quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, ſiue ex parte finis, vt cùm aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus &c.* Hæc appellatur conformitas in volito formali, illa dicitur conformitas in volito materiali. Hoc præſuppoſito.

Dico, hominem teneri ſe conformare in omnibus voluntati diuinæ, in volito formali, non tamen in volito materiali. Ita D. Thomas hic qu. 19. art. 10. & qu. 23. de verit. art. 8. & Theologi communiter.

Probatur prima pars; Conformari volun-

tati diuinæ in volito formali, eſt ipſi conformari in ratione communi & generali propter quam Deus operatúr, quæ eſt bonum commune totius vniuerſi, prout tale bonum ad Deum & eius gloriam vt ad finem ordinatur: Sed voluntas humana non poteſt in hoc honeſtè, & rationaliter à diuina diſcrepare, vt patet: Ergo homo tenetur conformari voluntati diuinæ in volito formali, ſaltem negatiuè, hoc eſt non diſcordare poſitiuè ab illa in tali volito.

Quod verò non teneatur ſemper ei ſe conformare in volito materiali, ſeu in omni obiecto à Deo volito, conſtat ex eo quod Deus voluntate generali primæ cauſæ, & vniuerſalis prouiſoris, plura vult quæ non eſt laudabile nec licitum velle, vt bella, peſtes, incendia, mortem parentum, & ſimilia; quia nimirum illa relata ad communem ordinem vniuerſi, vel ad oſtenſionem diuinæ iuſtitiæ, ſunt bona; mala verò reſpectiuè ad nos, cùm ad nos non pertineat communis ordo vniuerſi, aut diuinæ iuſtitiæ. Vnde Auguſtinus in enchirid. cap. 101. *Aliquando bona voluntate homo vult aliquid quod Deus non vult, Tanquam ſi bonus filius patrem vel t viuere, quem Deus bona voluntate vult mori.*

Confirmatur: Si quis videat patrem ſuum mori in hæreſi, aut in peccato mortali, & per conſequens eſſe damnatum, ex ipſo opere videt id eſſe voluntatem Dei, aliàs non ſic eueniret: Sed non eſt bonum & laudabile, quod filius velit damnationem æternam patris imò ex charitate & pietate tenetur ei velle & procurare ſalutem æternam: Ergo non ſemper eſt bonum & laudabile conuenire cum vo-

luntate diuina in volito materiali.

Dices: Nos petimus in oratione dominica, vt fiat voluntas Dei in terra, ſicut in cœlo: At in cælo beati conformantur voluntati diuinæ, non ſolùm in volito formali, ſed etiam in materiali: Ergo id etiam debent viatores in terra præſtare.

Reſpondeo hæc verba orationis dominicæ, *fiat voluntas tua, ſicut in cælo & in terra*, vel eſſe intelligenda de voluntate præceptiua, & per eam nos petere à Deo, vt in omnibus in terra diuinis obtemperemus præceptis, ſicut beati in cœlo ſemper obediunt Deo in omnibus, vt ex Auguſtino exponit S. Thomas in catena, ſuper hæc verba, & 2. 2. q. 83. art. 9. ad 1. & 1. p. qu. 19. art. 11. vel ſi ſit ſermo de voluntate Dei, reſpectu cuiuſcumque voliti, ſolùm denotare, nos debere conformari diuinæ voluntati in quocunque volito, non ſecundùm ſe & abſolutè, ſed prout ſtat ſub ordine ad finem ad quem Deus illud ordinat, velleque vt ordo diuinæ voluntatis in omnibus impleatur. Quod verò in patria omnes conformentur diuino volito, etiam materiali, eſt propter illius ſtatus perfectionem, vbi cognita Dei voluntate, operantur ſolum ſecundùm rationes æternas & ſuperiores, & ſub illo motiuo quo Deus vult res illas. Vnde complacent ſibi de morte & damnatione parentum, & permiſſione peccatorum, totaque ſerie reprobationis aliorum, ſibi à Deo reuelatæ, iuxta illud Pſalm. 57. *Lætabitur iuſtus cùm viderit vindictam, manus ſuas lauabit in ſanguine peccatoris*. Sed nobis operantibus iuxta particulares & temporales rationes licitum eſt

velle

velle oppoſitum, imò ad id ſæpe tenemur vt conſtat ex ſupra dictis.

CAPVT XVI.

De altera regula bonitatis & malitiæ actuum humanorum, nimirum conſcientia.

Conſcientia, quæ iuxta D. Bernardum eſt quaſi *cordis ſcientia*, ſic poteſt definiri ſeu deſcribi: Conſcientia *eſt actus intellectus practici, nempe iudicium dictans de bonitate & malitia eorum quæ à nobis hic & nunc agenda ſunt*. Dicitur in primis *actus*, illa enim non eſt habitus, vt exiſtimauit Scotus: tum quia poſſumus bene agere ſine habitu, ſed non ſine conſcientia: tum etiam, quia conſcientia ſæpe deponitur, & mutatur de bona in malam, vel è contra; potentiæ autem, cùm ſint proprietates animæ, ſunt inuariabiles & inſeparabiles. Addo quod proprietates conſcientiæ, quæ ſunt teſtificari, ligare, inſtigare, accuſare, & remordere, ſeu reprehendere, conſiſtunt in actu, & non in habitu: Ergo & ipſa conſcientia. Dicitur ſecundò, quod conſcientia ſit *actus intellectus*, & non voluntatis, vt opinatur Durãdus, tũ quia actus memorati pertinent ad intellectum, tum etiam quia SS. Patres de conſcientia ea aſſerunt quæ non niſi actui intellectus conuenire poſſunt. Illa enim appellatur à Tertulliano *naturalis tabula, in quâ legit vnuſquiſque opus ſuum.* A Damaſceno lex intellectus, quæ voluntati

promulgatur. Ab Origene *ſpiritus corrector, pædagogus animæ*. A Baſilio *naturale indicatorium animæ*. A Chryſoſtomo *iudex incorruptus*, à Gregorio magno *teſtis fideliſſimus*. Additur conſcientiam eſſe actum *intellectus practici*, non vero ſpeculatiui; quia non ſiſtit in contemplatione operis faciendi, ſed hominem inſtigat ad bonum, vel retrahit à malo, & mouet inferiores facultates ad opus. Demum, dicitur quod conſcientia ſit *iudicium dictans de bonitate & malitia rerum quæ à nobis hic & nunc agenda ſunt*, quia cognitio ſeu conſideratio bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum in communi, pertinet ad ſcientiam moralem, non verò ad conſcientiam. Vnde D. Thomas qu. 17. de verit. art. 2. ait: *Conſcientia addit ſupra ſcientiam, applicationem ſcientiæ ad actum particularem*. Ex quo intelliges, quod ſcientia & conſcientia ſe habent ſicut intelligere, & dicere quemadmodum enim dicere eſt intelligere cum quodam modo, ſcilicet exprimendo conceptum, ſeu producendo verbum; ita conſcientia eſt ſcientia cum quodam modo, nempe applicationis ad opus.

Conſcientia diuidi ſolet à Theologis in certam, dubiam, probabilem, & erroneam. Cuius diuiſionis ratio ex ipſa conſcientiæ definitione deducitur; cùm enim conſcientia ſit iudicium dictans voluntati quæ agenda ſint, tot modis poteſt accipi conſcientia, quot intellectus in iudicando de operis honeſtate ſe habet; intellectus verò aliquando certum & determinatum iudicium fert de obiecti honeſtate vel malitia, & tunc eſt conſcientia certa.

Interdum anceps & pendulus, neutri contradictionis parti adhærens, ſuſpendit iudicium, & tunc eſt conſcientia dubia, ad quam reducitur ſcrupuloſa; quia ſicut dubia ex apparentibus, ita ſcrupuloſa ex leuiſſimis & interdum ridiculis rationibus ſuſpendit iudicium. Quandoque determinatiuè de aliqua ſententia iudicat, quia ſibi veriſimilis apparet, formidat tamen de oppoſita; & tunc eſt conſcientia probabilis ſeu opinatiua. Demum ſi intellectus iudicet de obiecto aliter quam ſe habeat à parte rei, dicendo bonum malum, & malum bonum, tunc eſt conſcientia erronea.

De conſcientia bona eleganter diſſerit Hugo Victorinus lib. 2. de anima cap. 9. vbi ſic ait: *Conſcientia bona titulus eſt religionis, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, reclinatorium aureum, gaudium Angelorum arca fœderis, theſaurus Regis, aula Dei, habitaculum Spiritus Sancti, liber ſignatus; & clauſus, & in die iudicij aperiendus.* De illa pariter hæc ſcribit Bernardus lib. 1. de conſcientia: *Bona eſt conſcientia, quæ habet in corde puritatem, in ore veritatem, in actione rectitudinem. Munda eſt, cùm nec de præterito iuſtè accuſatur, nec de præſenti iniuſtè delectatur. Pura eſt, cu nec Deus peccata ſua imputat, quia non fecit, nec aliena, quia non approbauit; nec negligentiam, quia non tacuit; nec ſuperbiam, quia in humilitate permanſit. Secura eſt, quando accuſationem non patitur, vel pro torpore boni, vel pro præſumptione mali. Recta eſt, cui ſuum peccatum diſplicet, nec aliena peccata diſſimulat, & eum corripit, non inſultat. Talis eſt bona conſcientia.*

Quæres primò, an voluntas agens contrà conſcientiam erroneam, non depoſitam, ſemper peccet? Reſpondeo affirmatiuè, ratio eſt quia voluntas non fertur in obiectum, niſi vt à ratione propoſitum & iudicatum: Ergo ſi ex errore obiectum bonum iudicetur malum, & voluntas in illud feratur, proculdubio peccabit. Quare D. Thomas hic qu. 19. art. 5. *In bonum non fertur voluntas, niſi ſecundùm quod à ratione proponitur: vnde ſi à ratione proponatur vt malum, voluntas fertur in hoc vt malum, non quia illud ſit malum ſecundùm ſe, ſed quia eſt malum per accidens ex apprehenſione rationis*: Et quodlib. 9. art. 5. *Error quo creditur eſſe mortale quod non eſt mortale, ex conſcientia ligat ad peccatum mortale.* Idem aſſeritur in iure Canonico, can. *Omnes* 28. q. 1. vbi ſic habetur: *Omne quod contra conſcientiam fit, ædificat ad gehennam*. Et Ambroſius, vel Ambroſiaſter, in hæc verba Apoſtoli: *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, ſic ait: *Omne quod fit, etſi in ſe & de ſe ſit bonum, ſi tamen non ſit ex fide, id eſt contra conſcientiam, vt ſcilicet credamus eſſe malum peccatum eſt.* Item D. Bernardus lib. de præcep. & diſpenſ. cap. 14. hæc ſcribit: *Siue itaque malum putes bonum quod fortè agis, ſiue bonum malum quod operaris, vtrumque peccatum eſt.*

Dices primò, vt aliquis actus ſit bonus, ſufficit vt ſit legi æternæ conformis: Ergo licèt ex conſcientia erronea aliquid credatur eſſe malùm, ſi tamen ſit legi æternæ conſentaneum, non eſt peccatùm.

Reſpondeo negando antecedens, nam lex æterna non deriuatur in nos, nec promulga-

tur voluntati, niſi mediante ratione; vnde non ſolùm legi æternæ, ſed etiam rationi conueniens debet eſſe voluntatis actus, vt ſit bonus.

Dices ſecundò: Præceptum inferioris non obligat, quando proponit aliquid contra præceptum ſuperioris: Ergo ratio errans, proponens aliquid contra præceptum Dei non obligat.

Reſpondeo præceptum inferioris non obligare quidem, quando proponit aliquid quod ſcitur eſſe contra præceptum ſuperioris; obligare tamen, quando id quod proponit, creditur eſſe præceptum ſuperioris. Nam vt ait S. Doctor hic art. 1. ad 1. *Si quis crederet præceptum Proconſulis eſſe præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconſulis, contemneret præceptum Imperatoris.*

Quæres ſecundò, an liceat operari ex conſcientia practicè dubitanti de bonitate vel malitia actus? Reſpondeo negatiuè, quia qui operatur ex conſcientia dubia, exponit ſe periculo faciendi quod in ſe malum eſt & peccatum; vnde qui ſic operatur, non agit iuxta leges prudentiæ & amicitiæ, quarum altera dictat non eſſe operandum vbi de obiecti honeſtate non conſtat, altera præſcribit ne amicus operetur aliquid quod poſſit amicum offendere; quare qui ſic operatur, apertè conuincitur plùs amare opus quod operatur, quam Deum, cuius legis tranſgreſſioni ſic operando ſe exponit. Vnde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Ille qui in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, ſi manente dubitatione plures præbendas*

habet, periculo ſe committit, & ſic procul dubie peccat, vtpote magis amans beneficium temporale, quam propriam ſalutem: Et Caietanus tom. 1. opuſculorum tract. vltimo reſp. 13. dubio vltimo: *Si applicatio* (inquit) *ad opus fluctuat circa rectum & obliquum moris, ſcrupulus eſt conſcientiæ contra quem illicitè agitur, & obliquitas moralis incurritur.*

Dixi non licere operari ex conſcientia *practicè dubitanti*, quia poteſt quis licitè operari cum conſcientia ſpeculatiuè dubia, modò illa practicè certa ſit de honeſtate operis quod hic & nunc ſibi faciendum proponit; regula enim voluntatis non eſt notitia ſpeculatiua, quæ in ſola obiecti veritate ſiſtit, ſed practica, quæ omnium circunſtantiarum qualitatem perpendit; & quia poteſt ex occurſu circunſtantiarum, obiectum quod ſecundùm ſe & ſpeculatiuè conſideratum, apparet dubium, reddi practicè certum, poteſt quis operari cum conſcientia ſpeculatiuè dubia, dummodo practicè certa ſit: v. g. ſi ſacerdos ægrotus, conſiderata qualitate morbi quo laborat, ſpeculatiuè dubitet, num ſibi liceat ab horis canonicis ceſſare, accedente conſilio Medici, vel Confeſſarij, poteſt fieri practicè certus, id ſibi licere, & tuta conſcientia, à diuini officij recitatione abſtinere.

Quæres tertiò, an in rebus dubijs, & opinionum probabilium conflictu, liceat ſequi opinionem minùs probabilem, fauentem libertati, in concurſu alterius probabilioris, quæ fauet præcepto?

Reſpondeo negatiue; cum pluribus tum antiquioribus, tum recentioribus Theologis, & Ca-

& Caſuiſtis; pietate ac eruditione clariſſimis. Ita enim docent S. Antoninus 1. p. tit. 3. §. 10. regul. 4. Scotus infra referendus. Gabriel in 4. diſt. 15. qu. 8. art. 3. dub. 2. in 3. probatione 1. concluſionis. Sylueſter verbo *Dubium*, qu. 2. Conradus de contractibus tract. 7. quæſt. 110. concluſ. 1. Corduba in ſuo Quæſtionario, lib. 2. qu. 3. Nauarrus in ſumma Hiſpanica cap. 28. addit ad num. 183. cap. 27. vt citat contrariæ opinionis aſſertor Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 13. Item ex Patribus Societatis negatiuæ adhærent ſententiæ Bellarminus, opuſculo ad Epiſcopum Theanenſem nepotem ſuum, cuius verba infra referemus. Comitolus lib. 5. reſp. Moral. vbi de probabiliore ac tutiore opinione ſequenda ſententiam, Ethicæ Chriſtianæ caput, ad reliquas Chriſtiani officij tractandas, dijudicandaſque controuerſias per neceſſarium, meritò appellat. Additque oppoſitam ſententiam eſſe fœdam prolapſionem, qua à ratione diſcedimus, veritatem contemnimus, vel ſaltem eius agnoſcendæ vias obſtruimus, æternæ legi contumeliam imponimus, ſceleratos illos iudices imitamur; qui contrarijs teſtibus auditis, eorum teſtimonium ſequi vellent quod minùs veriſimile appareret; eorum etiam imprudentiam ſequimur, qui quod veriſimilius malum eſt eligunt, bono ſecuro prætermiſſo. Idem ex eadem Societate luculenter tradunt Michael Elizarda in opere de recta morum doctrina, & Candidatus Philaletus, ſeu Andreas Blancus, qui (vt ait Iulius Mercorus, Inquiſitor Mantuanus) *huius noſtri ſæculi libertatem in moralibus, in Italia compeſcuit primus.*

Ex *Alias*

Ex Thomiſtis verò nouiſſimè contra aduerſam ſententiam calamum ſtrinxerunt prædictus Mercorus, in libro de praxi opinionum, vbi pluſquam viginti Doctores refert pro noſtra ſententia. Vincentius Baronius, qui eleganter & acutè illam probat in ſua Theologia morali aduersùs laxiores probabiliſtas, & Vincentius Contenſonus tom. 3. ſuæ Theologiæ mentis & cordis, diſſert. 6. de *nouello probabilitatis commento*, vbi pluribus peritis, tum ab auctoritate, tum à ratione argumentis, illud euertit. Demum ex Canoniſtis contra recentiores probabiliſtas nouiſſimè ſcripſit Proſper Fagnanus, exponendo caput, *Ne innitaris*, vbi totam hanc probabilitatis materiam eruditè & copiosè pertractat, viginti ſex pro noſtra ſententia afferens rationes, & plures pro ea celebres Canoniſtas referens, quibus adiungi poteſt Ioannes Cabaſſutius, Congregationis Oratorij Presbyter, qui lib. 3. de iuris Canonici theoria & praxi cap. 13. ex profeſſo docet noſtram ſententiam, & pro ea refert plures ex Auctoribus à nobis citatis.

Multæ pro illa adduci ſolent rationes, quas in diſſertatione de probabilitate fusè expendimus, tres ſolùm hic breuiter exponemus.

Prima eſt: Sicut in controuerſijs & difficultatibus moralibus quotidie emergentibus tenemur inquirere veritatem, dum latet, & eam ſequi, dum nobis perſpecta eſt, iuxta illud Eccl. 32. *Ante omnia verbum verax præcedat te*: ita dum eam attingere & aſſequi non valemus, amplecti & eligere debemus id quod illi propinquius & vicinius nobis apparet; alioquin Chriſtianiſmus non eſſet ſchola

veritatis, ſed ſpelunca erroris, ſi veritatem inquirere, & quantùm poſſumus ad eam accedere non teneremur: At verò quiſquis ab ea quam probabiliorem iudicat recedit opinione, vt minùs probabilem ſectetur, ſponte, ac propria electione, recedit ab eo quod iudicat propriùs ad veritatem accedere, hoc fine & intentione vt oppoſitæ parti adhæreat, quam iudicat è vero remotiorem; Ergo peruersè agit, & peccat.

Secunda ratio petitur ex diſcrimine quod reperitur inter illum qui in conflictu opinionum probabilium eligit ſententiam quam iudicat probabiliorem, & eum qui ſequitur opinionem quam cenſet minùs probabilem: Cùm enim ille qui perfectam ſeu euidentem veritatis notitiam habere nequit, ſequendo id quod probabilius, ſeu veritati conformius aut vicinius ſibi apparet, faciat totum quod in ſe eſt ad veritatem attingendam, ſi per accidens ab ea aberret, error ille inuincibilis & inculpabilis erit, ſubindeque excuſabit à peccato, quia vt oſtendemus in tractatu de peccatis, omnis ignorantia inuincibilis, cùm tollat rationem voluntarij, ſine qua non poteſt ſtare peccatum, excuſat à peccato. E contra verò, cùm ille qui adhæret ſententiæ quam minùs probabilem, ſubindeque à veritate remotiorem, exiſtimat, non faciat totum quod poteſt vt veritatem attingat, imò potiùs eam videatur ſpernere & fugere, atque ab ea recedere; eò ipſo quod recedit ab eo quod iudicat propriùs ad illam accedere, non laborat ignorantia inuincibili, ſed vincibili, quæ non excuſat à peccato.

Tertia ratio, quæ fundamentalis eſt, & præcipuum Aduerſariorum fundamentum euertit, poteſt ſic breuiter proponi: Ille non rectè agit qui prudenter non agit: At qui elegit ſententiam minùs probabilem, fauentem libertati, vel concupiſcentiæ, in concurſu alterius, quæ ſtat pro præcepto, prudenter non agit: Ergo non rectè operatur, ſed peccat. Maior eſt certa apud omnes, cùm prudentia ſit regula bonitatis & malitiæ actuum humanorum. Minor verò, quam negant Aduerſarij, oſtenditur primò ratione quam inſinuat S. Thomas 2. 2. qu. 43 art. 5. in argum. *Sed contra*, his verbis: *Ad prudentiam pertinet præferre maius bonum minùs bono: Ergo deſiſtere à meliori, pertinet ad imprudentiam.* Sicut ergo ex dictamine prudentiæ tenemur emere veſtes quæ meliores aut commodiores nobis apparent, & vtiliori pretio venduntur, vel ſumere medicinam quam ſalubriorem exiſtimamus, aut nos committere naui, quam meliorem & tutiorem arbitramur, ita, & multò magis, in moralibus (In quibus, vt ait Lactantius, *ſi quid erratum fuerit, vita omnis euertitur*) probabiliores ac tutiores vias ſeu ſententias, ex præcepto ſeu dictamine prudentiæ, ſequi debemus.

Hanc rationem diſertè expendit Cryſoſtomus homil. 44 in Matth. vbi ſic diſcurrit: *Si veſtimenta empturus giras vnum negotiatorem & alterum, & vbi meliores veſtes inueneris, & pretio viliori, ab illo comparas; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere vbi ſincera veritas Chriſti venundatur, & vbi corrupta, & veriorem eligere pluſquam ve-*

ſti-

ſtimentum. Vbi licèt S. Doctor non loquatur de concurſu opinionis probabilis cum probabiliori, ſed de concurſu prauæ opinionis hæreticorum, cum veritatibus ad fidem & religionem Catholicam pertinentibus, vt ex verbis immediatè præcedentibus liquet; eius tamen diſcurſus valet etiam in materia probabilitatis, de qua nunc agimus; quia cùm prudentia debeat præferre maius bonum minus bono, vt ex D. Thoma vidimus, tenemur in concurſu plurium opinionum probabilium, veriorem, aut probabiliorem, ſeu veritati viciniorem, *eligere pluſquam veſtimentum*.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Qui in rebus temporalibus vel corporalibus, vteretur opinione minùs tuta, minùſque probabili, in concurſu alterius tutioris & probabilioris, imprudenter ac ſtultè omnino ageret: v. g. qui medicamentum reciperet quod minus ſalubre exiſtimaret, ſpreto ac reiecto altero quod ſalubrius & ad recuperandam ſanitatem efficacius putaret, vel qui ſe naui committeret, quam minùs tutam, minùſque ſecuram exiſtimaret, relicta ſecuriori & tutiori: Ergo ſimiliter, & multò magis, imprudenter agunt qui aggrediuntur opus quod probabiliùs putant eſſe illicitum, & qui ſalutem ſpiritualem animæ, opinioni minùs tutæ, minùſque probabili, vt naui probabiliùs perituræ, committunt; *nec timent* (vt loquitur Hugo Victorinus) *animæ ſuæ legem dare, quam corpori ſuo præſcribere nolunt*. Vnde Gloſſa in cap. 1. *de ſentent. excomm.* in 6. ſic ait: *Stultus & fatuus eſt qui ſe diſcrimini committit*. Additque ibidem Ioannes Andreas; *Magis enim*

accedit ad id quod eſt falſum, in rebus ad ſalutem animæ pertinentibus: Cùm ergo ille qui in materia morum eligit opinionem minùs probabilem, fauentem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, magis accedat ad id quod eſt falſum, in rebus ad ſalutem animæ pertinentibus, vt in prima ratione declarauimus, non ſapienter ac prudenter, ſed ſtultè omnino ac imprudenter operatur, juxta huius celebris Canoniſtæ ſententiam.

Nec valet ſi dicas, opinionem minùs probabilem, eſſe omnino tutam & ſecuram, cùm tutò incedat qui probabiliter incedit, vt noui Caſuiſtæ paſſim docent, hoc enim falſum eſſe, mox oſtendemus; & licèt non eſſet falſum, eſt tamen valde incertum ac dubium, cùm de hoc ſit quæſtio ac controuerſia inter Theologos, alijs affirmantibus, alijs negantibus; vnde viri prudentis ac ſapientis non eſt, huic baculo arundineo inniti, & principio tam debili ac nutanti, ſuam ſalutem committere. *Agitur enim de ſumma rei, cum de ſalute æterna tractatur*, vt ait Bellarminus infra referendus. Vel vt loquitur Eucherius epiſt. parænetica ad Valerianum: *Non poteſt vlla compendij cauſa conſiſtere, ſi conſtet animæ interuenire diſpendium, & vbi ſalutis damnum eſt, ibi vtique iam lucrum nullum eſt.*

Gallici Annales referunt, Henricum IV. recentis & inclytæ memoriæ Gallorum Regem, cùm ex colloquio quod eo poſtulante habitum eſt inter Doctores Catholicos, & hæreticæ prauitatis miniſtros, audiſſet ab eis qui tunc aderant hæreticis miniſtris, eos qui Catholicam fidem ſequerentur, dummodo

piè

piè & rectè viuerent, in via æternæ ſalutis ambulare; Catholicis Doctoribus ex aduerſo aſſeuerantibus, eos qui Caluiniſtarum doctrinam ſectarentur, non poſſe ad æternam felicitatem pertingere: Regem, inquam, ſapientiſſimè dixiſſe, id prudenti conſilio conuenire, vt Catholicam & Romanam potius fidem amplecteretur, quam Caluinianæ ſectæ adhærere perſeueraret; quippe ex partis vtriuſque conſenſu, ſe poſſe Romanæ Eccleſiæ fidem profitendo, futuræ beatitudinis compotem fieri; at ſecundum Catholicorum doctrinam, ſi Caluinianam hæreſim non abiuraret, æternæ damnationis pœnam deuitare non poſſe: viri porro prudentis eſſe, in ſalutis negotio partem tutiorem ſequi.

Hoc ſapientiſſimi & glorioſiſſimi Regis conſilium non ſequuntur, qui deſerta probabiliore & tutiore ſententia, quam omnes Theologi certam, & immunem à periculo confitentur, poſſe nos minus probabilem amplecti docent; cum plures graueſque Doctores, eam ſecuritate carere exiſtiment, licèt probabili aliquorum iudicio, ſit medium quo ſalutem conſequamur. Vnde Cardinalis Bellarminus, non minus pietate quam eruditione inſignis, in opuſcùlo ad Epiſcopum Theanenſem, nepotem ſuum, hæc aurea verba ſcribit: *Si quis velit in tuto ſalutem ſuam collocare, is omnino debet certam veritatem inquirere, & non reſpicere quid multi hoc tempore dicant aut faciant; & ſi rei certitudo non poſſit ad liquidum apparere, debet omnino tutiorem partem ſequi, & nulla ratione, nullius imperio, nulla vtilitate temporali prepoſita, ad minùs tutam par-*

tem declinare. Agitur enim de ſumma rei, cùm de ſalute æterna tractatur, & facillimum eſt, conſcientiam erroneam exemplo aliorum induere, & eo modo, conſcientia non remordente, ad eum locum deſcendere, vbi vermis non moritur, & ignis non extinguitur. Quapropter Mutius Vitelleſcus, Generalis Societatis Ieſu ſapientiſſimus, in epiſtola ſcripta anno 1617. die 4. Ianuarij ad Superiores eiuſdem Societatis, inter ſeptem quæ impensè illis commendat, iſtud quarto loco reponit: *Præpoſiti omni ſtudio perificant, vt qui docent, ſcribuntue, minimè hac regula & norma in delectu ſententiarum vtantur: Tueri quis poteſt. Probabilis eſt. Auctore non caret. Verùm ad eas ſententias accedant, quæ tutiores, quæ grauiorum, maiorisque nominis Doctorum ſuffragijs ſunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & prodeſſe queant, non vaſtare, non perdere.* Ita referunt Clemens Scotus de poteſtate Pontificis in Societatem Ieſu folio 365. & Martinus de Prado Tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. pagina 634.

Poteſt inſuper probari Minor principalis (quæ aſſerit non prudenter operari illum qui eligit ſententiam minùs probabilem, fauentem libertati vel concupiſcentiæ, in concurſu alterius quæ ſtat pro veritate & præcepto) hoc diſcurſu, quo præcipuum Aduerſariorum fundamentum conuellitur. Prudentia, cùm ſit virtus intellectualis practica, requirit certitudinem ſaltem moralem in ſuo obiecto: Atqui ſequitur opinionem minùs probabilem, fauentem libertati, in concurſu probabilioris,

quæ

quæ ſtat pro præcepto, non habet certitudinem moralem de honeſtate & bonitate morali ſuæ operationis: Ergo prudenter non agit. Maior patet, Minor etiam videtur manifeſta: quis enim affirmare audeat ſe habere moralem certitudinem de honeſtate & bonitate morali illius operationis, quæ magis mala quam bona ſibi apparet, & de qua hoc iudicium ſeu dictamen habet: probabilius & veroſimilius eſt, hanc actionem eſſe malam & illicitam? Sed qui operatur ex opinione minùs probabili quæ ſtat contra præceptum, non poteſt non habere tale iudicium ſeu dictamen in intellectu; cùm opinio probabilior, fauens præcepto dictet & ſuadeat probabilius eſſe & veroſimilius, actionem illam eſſe malam & illicitam: Ergo qui ſequitur opinionem minùs probabilem, fauentem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, non habet certitudinem moralem de honeſtate & bonitate morali ſuæ operationis.

Reſpondent Aduerſarij, quod licet ille qui operatur ex opinione minùs probabili, quæ fauet libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, habeat hoc iudicium ſpeculatiuum, *probabilius & veroſimilius eſt, hanc actionem eſſe malam & illicitam*, habet tamen ſimul aliud iudicium practicum & reflexum, certificans conſcientiam de rectitudine & bonitate morali ſuæ operationis, nempe iſtud: *Qui probabiliter agit, prudenter & ſecurè agit.*

Hæc reſponſio & doctrina eſt præcipuum ac ferè vnicum Aduerſariorum fundamentum, vnde ad illam tanquam ad tutiſſimum azylum

 ſem-

ſemper confugiũnt, cùm vi argumentorum premuntur, eoque dogmate: *Qui probabi liter agit, prudenter agit*, veluti fortiſſimo clypeo, omnia quæ in ipſos vibrantur tela, putant ſe poſſe repellere. Sed difficile non eſt eos ab illa arce depellere, & murum hunc arietare, atque clypeum illum ſtramineum penitùs infringere.

In primis enim, eſto quòd ille qui agit probabiliter, prudenter agat, quando illi non occurrit alia opinio probabilior; imprudenter tamen agit, dum in concurſu ſententiæ probabilioris, eligit minùs probabilem, vt ſupra oſtenſum eſt, *magis enim accedit ad id quod eſt falſum, in rebus ad ſalutem pertinentibus*, vt ait Ioannes Andreas ſupra relatus.

Secundò, ſi aſſenſus prudens & probabilis ſint ſynonimi: Ergo prudenter aget Medicus probabilia remedia adhibens, tutis & efficacioribus prætermiſſis. Ergo excuſabitur Iudex, qui reum nec conuictum nec confeſſum, ex probabilibus ſuſpectum, ſed ex probabilioribus innocentem, pœna capitis mulctauerit: Quod vt erroneum nuper damnauit Innocentius XI. Ergo licitum erit Chriſtianis illas omnes morum corruptelas ad praxim redigere, quas probabiles eſſe, ac bonis rationibus fultas, nonnulli recentiores Caſuiſtæ paſſim docent. Certè quis non videat prædictum dogma probabiliſtarum, *qui probabiliter agit, prudenter & ſecurè agit*, ad omnia flagitiorum genera viam ſternere ac munire, & omnem religionis & honeſtatis euerſionem ex eo ſequi, omniaque ferè reddi licita, cùm iuxta recentiores Caſuiſtas, omnia ferè ſint proba-

bi-

bilia, vt diſertè declarat Proſper Fagnanus in cap. *Ne innitaris*, vbi hæc ſcribit: *Nullum eſt dubium quin omnis regula morum poſſit euerti ex libertate opinandi, non modò in præceptis humanis, ſed etiam in diuinis & naturalibus, dum de ipſis interdum non occurrunt rationes demonſtratiuæ. Vnde his temporibus eò res perducta eſt, vt nullus ferè ſit articulus in moralibus, in quo non ſit varietas vel contrarietas opinionum, adeò vt in ſolo opere non ita pridem impreſſo reſolutionum moralium Antonini Dianæ, numerentur in vnum collectæ quæſtiones ſupra ter mille, cum opinionibus & Auctoribus pro vtraque parte plerumque affirmantibus, aut ambas eſſe probabiles, aut vnam probabilem, & alteram probabiliorem, in quibus ferè omnibus agitur de peccato mortali. Quare hæc doctrina probabilitatum videtur fouere veluti quandam libertatem conſcientiæ, ac proinde magnopere indigere dextera Dei, & Beatiſſimi Romani Pontificis prouiſione, ne venenum iam plus nimiò dilatatum, vlteriùs ſerpat. Quapropter non immeritò Antonius Merenda in ſuo Tractatu de hac materia, nouiſſimè impreſſo, in præfatione p. 7. rotundis verbis affirmat, vſum probabilitatum eſſe commentum Diaboli, ad eneruandam vim præceptorum*. Similia habet Criſpinus à Borgia in ſelectis moralibus qu. 9. vbi ſic ait: *In rebus moralibus vix datur caſus in quo non ſint duæ opiniones contradictoriæ & probabiles, & hoc punctum ita ad punctum reduxit Caramuel, vt vix ſit aliquod præceptum Eccleſiaſticum quod eludi non poſſit ſi eius doctrinæ quam probabilem putat adhæreamus, Nam duas opi-*

niones contradictorias ſequi quemlibet poſſe, probabile eſſe contendit: Ex quo fit vt nemo teneri videatur præcepto ieiunandi, audiendi ſacrum, recitandi horas canonicas, & alia huiuſmodi. Vnde inter ſexaginta quinque propoſitiones ab Innocentio XI. feliciter Eccleſiam regente nuper damnatas, hæc tertio loco recenſetur. *Dum probabilitate, ſiue intrinſeca, ſiue extrinſeca, quantumuis tenui, modo à probabilitatis finibus non exeatur, aliquid agimus, ſemper prudenter agimus.*

Tertiò, quæro ab Aduerſarijs, an prædictum dogma recentiorum Caſuiſtarum *qui agit probabiliter, agit prudenter*, ſit certum ac demonſtrabile, vel duntaxat probabile & opinatiuum. Primum dici nequit, cùm nulla ratione euidenti & demonſtratiua probari poſſit, & negetur à pluribus grauiſſimis Theologis, & Canoniſtis. Si autem reſpondeatur illud eſſe duntaxat probabile & opinatiuum, vt reuera tenentur reſpondere Aduerſarij, manifeſtum eſt ex illo non poſſe deriuari moralē certitudinē, quæ omnē moralem formidinem & dubietatem à conſcientia tollat, eamque de rectitudine operationis omnino certificet, cùm *opinio* (vt ait S. Thomas 1. p. qu. 79. art. 9.) *ſignificet actum intellectus, qui fertur in vnam partem contradictionis, cum formidine alterius.* Addo quod, ſicut ex contingenti ſolùm contingens, & ex frigido frigidum; ita non niſi probabile, & fallibile, ex probabili & fallibili ſequi poteſt; & ſicut innixa debili & nutanti fundamento ædificatio, non poteſt certa & ſecura conſiſtere.

Dices

Dices fortè, quod licèt tale dogma ab intrinſeco, ſeu à rationibus & motiuis intrinſecis, non ſit certum & infallibile, ſed probabile tantùm & opinabile; ab extrinſeco tamen habet moralem certitudinem, nempe & ſuffragio & authoritate plurium grauium Theologorum & Caſuiſtarum, qui illud certum eſſe aſſerunt, & omnimodam ſecuritatem ſpondent quamcumque opinionem probabilem ſequentibus. Verùm omnes illi Theologi & Caſuiſtæ (eſto eruditione, ſapientia, & pietate celebres) non ſunt haud dubiè tantæ authoritatis in Eccleſia, quantæ D. Auguſtinus, Doctorum aquila, humanorum ingeniorum apex, & luminare maius Eccleſiæ, eique ſapientia, prudentia, eruditione, ac pietate, multò inferiores ſunt; & tamen ille S. Doctor ingenuè profitetur ſecuritatem à ſe datam nihil valere apud Deum, ſi à lege diuina diſſentiat: *Ecce* (inquit) *dat tibi ſecuritatem procurator, quid tibi prodeſt ſi paterfamilias non acceptet? Procurator ſum, ſeruus ſum, vis tibi dicam? viue quomodo vis, Dominus te non perdet: Securitatem tibi procurator dedit, nihil valet ſecuritas procuratoris: vtinam tibi Dominus ſecuritatem daret, & ego te ſecurum facerem: Domini enim ſecuritas valet, etiamſi nolim; mea nihil valet, ſi ille noluerit.* Cùm ergo Deus ſecuritatem non promiſerit, quamcumque opinionem probabilem ſequentibus, nec vllum huius dogmatis, *qui probabiliter agit, prudenter & ſecurè agit,* in Scriptura aut SS. Patribus extet veſtigium, non poteſt omnimodam ſecuritatem habere, quæ moralem omnem excludat formidinem, à nouorum

Theologorum ſuffragio; præſertim cùm illud non poſſit vltra probabilitatis ſphæram, aliquam ſententiam ſeu dogma euehere. Vnde Lactantius lib. 3. cap. 13. rectè admonet: *Ne trahamur authoritate cuiuſquam ſed veritati potius accedamus*. Et ſubdit: *Nullus hic temeritati locus eſt: in æternum ſtultitiæ pæna ſubeunda eſt, ſi aut perſona inanis, aut opinio falſa deceperit.*

Addo ex Caballutio de lib. de iuris Canonici theoria & praxi, ſupra citato: *Viros pietate, & prudentia eximios, difficilè reperiri in illa Scriptorum caterua, quæ ante annos circiter triginta, vt denſiſſima nubes locuſtarum ſeſe quaquauerſum effudit, criminoſarumque opinionum portenta diſſeminauit, quibus eorum Authorum quilibet, magnam & in tuto poſitam probabilitatem, vel ſuo vnius ſuffragio authoritateque ſe conciliare præſumebat: imò & iactabat ſibi genus humanum vinculo ampliſſimæ beneficentiæ aſtrictum, ob ſublata peccata mundi; quia quæ olim habebantur procriminibus. ſuæ authoritatis pondere, reddidiſſet licita & honeſta, viamque illam arctam & arduam quæ ducit in cælum in ampliſſimam aream & planitiem conuertiſſet, qua tutò & indiſcriminatim vniuerſi abſque vlla difficultate in cælum deuenirent, ſolis exceptis qui tantum beneficium non agnoſcerent, diuinaſque iſtas probabilitates non exoſcularentur, quorum duntaxat eſt deſperata ſalus, & certiſſima damnatio.*

Demum prædictum nouorum Caſuiſtarum dogma falſum eſſe, apertè colligitur ex vtroque Doctore Angelico, & Subtili. Ille enim quodlib. 9. art. 15. ait hanc quæſtionem, an li-

licitum ſit habere plures præbendas? *Periculosè determinari, quia ambigua eſt, dum Theologi Theologis, & Iuriſtæ Iuriſtis inueniuntur diuerſa ſentire.* Iſte verò in 3. diſt. 25. qu. 1. num. 8. ſic ait: *Cùm habens duas opiniones contrarias perplexus ſit, periculosè ſe determinaret ad vnam, niſi re diligenter inſpecta, illam probabiliorem eligeret.* Vbi loquitur de opinionibus in materia morum, non verò de ſpeculatiuis, vt conſtat ex verbis iſtis præcedentibus: *In moralibus quando ſunt altercationes de aliquo peccato &c.* At hæc falſa eſſent, ſi prædictum dogma, *qui probabiliter agit, prudenter & ſecurè agit,* verum eſſet; nullum enim eſſet periculum in deciſione ſeu determinatione illarum quæſtionum, quamcumque enim ſententiam quis eligeret, ſiue probabiliorem, ſiue minùs probabilem, dummodo eſſet probabilis, prudenter & ſecurè ageret, eſſetque immunis à peccandi periculo: Ergo prædictum dogma principijs doctrinæ D. Thomæ & Scoti apertè repugnat.

Noſtram ſententiam probant inſuper aliqui Recentiores, ex eo quod nulla dari poſſit ignorantia inuincibilis iuris naturalis, ex quo inferunt nullum probabile falſum, & legi æternæ vel naturali diſſonum, excuſare à peccato; tametſi falſitas, ſeu à lege æterna, vel naturali diſformitas, inuincibiliter ignoretur. Sed hæc ratio diſplicet, tum quia ſupponit vt certum & indubitatum aliquid de quo eſt lis & controuerſia inter Theologos, nempe nullam poſſe dari ignorantiam inuincibilem & inculpabilem iuris naturalis, de quo dicemus in tractatu de legibus cap. 3. §. 4. Tum etiam,

quia ſi hæc ratio valeret, ſequeretur non ſolùm eum qui eligit opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, ſed illum quoque qui probabiliorem, imò & probabiliſſimam ſectatur, peccare, ſi contingat talem opinionem eſſe falſam, & legi naturali diſſonam, vt contingere poteſt, cùm falſa interdum ſint probabiliora veris, vt ait Ariſtoteles in libris Topicorum. Ex quo ſequeretur incredibilis conſcientiæ perplexitas, imò & peccandi hic & nunc ineuitabilis & dura neceſſitas, vt loco citato fuſiùs exponemus.

Soluuntur obiectiones.

PRæcipuæ aduerſariorum obiectiones iam ferè occupatæ ſunt, & ſolutæ manent ex dictis probando noſtram ſententiam, conſtat enim ex tertia ratione friuolum eſſe argumentum iſtud quod apud illos palmarium eſt: Ille rectè operatur qui prudenter operatur. At qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris, prudenter operatur, & cum ratione, nam probabilis opinio ea eſt quam bona ratio fulcit, alioquin probabilis non eſt: Ergo rectè operatur.

Huic inquam argumento ſolutio patet ex ſupra dictis, oſtendimus enim in tertia ratione, imprudentiſſimè agere illum qui in concurſu plurium opinionum probabilium minùs probabilem & minùs tutam, præfert probabiliori ac tutiori. Nec refert quod opinio minùs probabilis aliqua ratione fulta ſit, cùm enim probabilior, meliori ac efficaciori nitatur

tur

tui fundamento, adueniente ſeu apparente luce probabilioris ſententiæ; lux ſententiæ minùs probabilis ſtatim euaneſcit; ſicut apparente ſole lux ſtellarum occultatur & diſparet.

Poteſt hoc explicari & magis illuſtrari ex doctrina quam ex Ariſtotele tradit D. Thomas, 1. p. q. 50. art. 1. ad 1. vbi docet quod medium comparatum ad vnum extremum, alterum extremum videtur: v. g. tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum. Fuſcum comparatum ad nigrum, album dicitur; & nigrum, ſi comparetur ad album. Item media fidium in lyra vel cithara, grauis dicitur comparata ad vltimam, & acuta ſi comparetur ad primam. Demum crepuſculum comparatiuè ad noctem, appellatur dies; & nox, ſi comparetur ad diem. Cùm ergo opinio minùs probabilis mediet inter improbabilem & probabiliorem, licèt comparatiuè ad improbabilem, probabilis aliquo modo appareat, non tamen in concurſu probabilioris, & comparatiuè ad illam, præſertim ſi notabiliter probabilior ſit. Idem cum proportione dicendum eſt de ratione minùs bona, & minùs efficaci, comparata ad meliorem & efficaciorem.

Solutum etiam manet ex dictis aliud Aduerſariorum fundamentum, quo probant, illum qui eligit ſententiam minùs probabilem & minùs tutam, in concurſu probabilioris & tutioris excuſari à peccato, eò quòd laboret ignorantia inuincibili. Hoc enim falſum eſſe conſtat, cùm illi tunc affulgeat ſententia, quæ ſibi ob rationum momenta apparet pro-

babilior, & ob periculi remotionem tutior eſt atque ſecurior; & illa ſpreta minùs probabilem, minùſque tutam, de induſtria eligat; etiam ſi ſtet pro libertate contra legem, pro voluptate contra officium, pro commodo contra honeſtum, veroſimilioribus argumentis communitum. Vnde meritò ille cum Poeta exclamare poteſt: *Video meliora, proboque, Deteriora ſequor.*

Obijciunt tertiò Aduerſarij illud argumentum, quod etiam apud illos præcipuum & fundamentale eſt: Licitum eſt eligere id quod eſt minùs bonum & minùs perfectum, relicto meliori & perfectiori: v. g. matrimonium & ſtatum ſæcularem, illumque præferre Clericali vel Religioſo: Ergo pariter licet eligere ſententiam minùs probabilem, quæ fauet libertati, relicta probabiliori, quæ ſtat pro præcepto.

Sed nego conſequentiam & paritatem, nam ſtatus matrimonij ſecurus eſt, etiam in concurſu ſtatus religioſi vel clericalis, non verò ſententia minuùs probabilis, in concurſu probabilioris, cùm non ſit regulis prudentiæ conſona, vt ſupra oſtendimus.

Dices, cur ille qui eligit ſententiam probabiliorem, ſecurus eſt, & à peccandi periculo immunis, non verò ille qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, cum opinio probabilior non minus poſſit eſſe falſa, & legi diuinæ diſſona, quam minùs probabilis?

Reſpondeo eſſe notabile inter illos diſcrimen: ille enim qui eligit probabiliorem ſententiam, habet hoc iudicium reflexum & prudentiale: *Qui facit totum quod in ſe eſt ad*

inquirendam veritatem, ſi fortè illam non attingat, excuſatur à peccato, ratione ignorantiæ inuincibilis: quod iudicium omnino certum eſt, vtpote nixum huic principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non poteſt*, quod D. Auguſtinus in libro de duabus animabus c. 11. vſque adeò eſſe notum & per ſe manifeſtum aſſerit, vt non ſolùm à nemine ignoretur, ſed inſuper à toto genere humano decantetur & declametur. *Nonne* (inquit) *iſta cantant & in montibus Paſtores, & in theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in Scholis, & Antiſtites in locis ſacris, & in orbe terrarum genus humanum.* Ille verò qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris, non poteſt habere hoc iudicium reflexum (cùm laborare nequeat ignorantia inuincibili, vt ſupra oſtenſum eſt) ſed ſolùm iſtud, *Qui probabiliter agit, prudenter & ſecurè agit*, quod valde dubium & incertum eſt, & ad ſummum probabile & opinabile eſſe poteſt, vt ex ſupra dictis conſtat. Vnde primus firmiſſimæ columnæ adhæret, alter verò baculo arundineo, ſeu nutanti ac debili fundamento innititur.

Obijciunt quartò: Eadem videtur eſſe ratio de probabiliori ſententia, ac de tutiori: Sed poſſumus eligere ſententiam minùs tutam, in concurſu tutioris, vt docet S. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. his verbis: *Eligere viam tutiorem, conſilij eſt non præcepti, alias oporteret multos ingredi religionem, in qua tutiùs viuitur, quam in ſæculo.* Et 2. p. tit. 1. cap. 16. §. 2. ſapienter admonet Con-

feſſores; his verbis: *Semper tutior via conſulenda eſt, ſed non imperanda*: Ergo pariter licèt ſi qui ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris.

Reſpondeo negando maiorem, opinio enim dicitur tutior ex eo quod à peccandi periculo magis recedat, probabilior verò, ex eo quod ſit vel appareat veritati magis conſona, aut vicina: licèt autem teneamur ſequi id quod veritati conformius aut vicinius nobis apparet, quando illud fauet præcepto aut virtuti, non tamen id quod à periculo peccandi magis recedit, ſi non ſit veritati aut prudentiæ conſonum, cùm prudentia ſit regula actuum humanorum. Quare Ambroſius in Pſalm. 118. *Sicut non eſt ſapientia ſine timore, ita timor ſine ſapientia eſſe non debet*. Vnde quando aliqui Authores ſupra citati dicunt, in materia morum ſequendam eſſe tutiorem ſententiam, hoc intelligendum eſt de ſententia tutiori, quæ probabilior eſt, veritati ac prudentiæ magis conſona; non verò de illis ſententijs quæ minùs probabiles, & prudentiæ regulis minùs conſonæ ſunt. Alioquin cùm quis dubitaret, an res quam poſſidet eſſet ſua, vel alterius, teneretur ſtatim eam alteri tradere, vel cum eo diuidere, cùm hoc ſit tutius, & à peccandi periculo remotius, & vniuerſaliter omnes opiniones quæ docent aliquos contractus eſſe illicitos, etſi improbabiles, vel minùs probabiles, eſſent ſequendæ, vtpote tutiores, & à peccandi periculo remotiores; quod eſſet onus intolerabile, & tollens ferè humana commercia, cùm ferè nulla ſit actio, & nullus contractus, circa quem non

ſit

ſit aliqua opinio damnans illum. Quando ergo ex oppoſitis opinionibus, vna quidem tutior eſt, ſed altera probabilior, licitum eſt ſequi probabiliorem, quæ hoc ipſo tuta eſt & ſecura: cum enim ad rectè agendum requiratur præcipuè veritas atque erroris fuga, inde fit vt maior probabilitas in re ambigua ſit præferenda maiori ſecuritati, quia magis ad ſcopum veritatis accedit. Vbi tamen alicuius Sacramenti valor, aut alicuius animæ ſalus periclitaretur, non ſolùm probabilior, ſed etiam tutior pars eſſet eligenda, vt Theologi docent in Tractatu de Sacramentis.

Obijciunt quintò, cum iugum Chriſti ſit ſuaue, & onus eius leue, vt dicitur Matth. 11. opiniones illæ in materia morum ſequendæ ſunt, quæ viam cœli planiorem & faciliorem reddunt, quales ſunt opiniones probabiles, fauentes libertati. Vnde Caramuel in Theologia regulari diſput. 6. ait, *Eccleſiam Catholicam feliciorem dici debere, quòd exuberet doctiſſimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones, quia damnarentur plurimi quos ſententiæ probabilitas ſaluat*. Idipſum alij Recentiores paſſim profitentur, aſſerentes nouorum Caſuiſtarum ſolertia & induſtria, viam ſalutis quotidie planiorem & faciliorem reddi; quia ab ipſis nouæ opiniones probabiles quotidie excogitantur, quæ homines beniginiùs & faciliùs poſſunt ad lauream empyream promouere.

Confirmant ex lege *benignus* ff. de legibus, & cap. *finali* de tranſactionibus, vbi dicitur, quod *opinio benignior & ſuauior præferri debet*. Et S. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. ſic

10. ſic ait: *Inter duram & benignam circa præcepta ſententiam, benigna eſt potiùs cæteris paribus interpretatio facienda.* Dicitur etiam in Prologo noſtrarum Conſtitutionum litt. I. *Tertium* (quod impedit ſalutem animarum) *eſt nimia auſteritas in conſilijs & opinionibus; terrentur enim homines ex hoc in tantum vt ſalutem propriam negligant. Quapropter relaxanda eſt (quantùm fieri poteſt) rigiditas & auſteritas in conſilijs, ac homines benignè tractandi ſunt.*

Ad obiectionem reſpondeo, iugum quidem Chriſti ſuaue eſſe, & onus eius leue, ſed eius ſuauitatem & leuitatem oriri ex charitate & gratia Chriſti, illud emolliente ac mitigante, vt docet D. Thomas 1. 2. qu. 98. art. 1. ad 3. non verò ex vſu, ſeu potiùs abuſu, ac laxitate probabilitatum quas noui Caſuiſtæ in Eccleſiam induxerunt. Vnde abſurdum eſt dicere, illorum ſolertia & induſtria, viam ſalutis quotidie dilatari. Nam vt rectè ait Sinnichius Doctor Louanienſis, in libro de Saule Iſraeliticæ gentis Protomonarcha, tomo 1. pag. 262. *Profectò tam non poteſt humana ſolertia ad ſemitam cæli adijcere digitum vnum latitudinis, quam non poteſt ad ſtaturam hominum adijcere cubitum vnum longitudinis. Etenim qui vitæ hominis conſtituit terminos qui præteriri non poterunt, ipſe quoque conſtituit viæ cæli terminos, qui dilatari non poterunt; ipſe quoque conſtituit viæ tartari terminos qui contrahi non poterunt: atque adeò illa permanet arcta, prout ab ipſo conſtituta eſt, & iſta perſeuerat ſpatioſa, prout ab ipſo conſtituta eſt.*

Addit Mercorus Inquiſitor Mantuanus in

libro

libro de praxi opinionum limitata pag. 492. reſpondens ad prædicta verba Caramuelis: *Si nouæ huic felicitati Eccleſiæ, quam ſupponit hic Author eſſet plaudendum, quod ab opinatoribus fideles ad lauream empyream promouerentur faciliùs, eſſet ſimul condolendum infelicitati Eccleſiæ ſæculorum antecedentium, quibus hæc ianua cœli foret clauſa.* Vnde cum Magno Guigone, Carthuſianorum quondam Generali, exclamandum eſſet: *O Apoſtolorum tempora infeliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris inuolutos, & omni miſeratione digniſſimos, qui vt ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant!*

Ad confirmationem reſpondeo quod quando dicitur in iure Canonico, quod opinio benignior & ſuauior præferri debet, hoc debet intelligi, quando talis opinio eſt tuta, & intra lineam honeſti: opinio verò minus probabilis, ſauens libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto; cùm non ſit prudentiæ regulis conſona, nec tuta eſt, nec intra lineam honeſti. Eodem modo intelligi & explicari debet id quod ex S. Antonino refertur. Similiter cùm dicitur in noſtris Conſtitutionibus, *relaxandam eſſe rigiditatem & auſteritatem in conſiliis (quantùm fieri poteſt) ac homines benignè tractandos eſſe*: hoc intelligi debet, quantùm fieri poteſt, iuxta leges prudentiæ, quæ eſt regula actuum humanorum: leges autem prudentiæ (vt ſupra oſtenſum eſt) prohibent eligere opiniones laxiores & benigniores, minùs probabiles, in concurſu probabiliorum quæ ſtant pro præcepto.

Addo quod, opinio benigna, apud Iuriſperitos, non dicitur ea quæ fauet libertati, ſed quæ fauet teſtamento, matrimonio, religioni, aut Sacramento, vt exponit Sylueſter. Vel, vt alij interpretantur, quæ fauet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis.

Obijciunt quintò: Opinio quæ docet nos teneri ad ſequendum in rebus moralibus probabiliores ſententias, exponit conſcientiam multis ſcrupulis & anxietatibus, à quibus liberantur qui docent licitum eſſe ſequi ſententiam minus probabilem, fauentem libertati in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto: Ergo ad quietem & tranquillitatem conſcientiæ, hæc ſecunda opinio in praxi tenenda eſt, eſto alia ſpeculatiuè ſit verior, aut probabilior.

Reſpondeo negando Antecedens; nam tantum abeſt, quod ſequendo probabiliorem ſententiam, ſcrupulis conſcientia exponatur, quin potius ab eis omnino liberetur & eximatur, vt conſtat ex Clementina *Exiui* de verb. ſignif. vbi Pontifex ait: *In his quæ ſalutem animæ reſpiciunt, ad vitandos graues remorſus conſcientiæ, pars ſecurior eſt tenenda.* Ratio etiam id ſuadet, nam in ſincera ſolum veritatis inquiſitione quies, in ſola veritate ſecuritas perfecta eſſe poteſt; atque adeò qui partem illam amplectitur, quam minus probabilem & minus tutam, id eſt falſitati quam veritati, peccato quam virtuti, viciniorem indicat, angi ſcrupulis, & ſtimulis conſcientiæ pungi ac torqueri neceſſe eſt: qui autem ſequitur id quod verius, quod tutius, quod probabilius credit, is quietus & tranquillus eſt, licet omni-

nino ſecurus non ſit; nam is vnus vera & perfecta ſecuritate fruitur, qui primam & æternam veritatem & ſecutus, & aſſecutus eſt. Vnde Gregorius Magnus lib. 5. moral. cap. 6. *Sancti viri cùm mala ſuperant, ſua etiam bene geſta formidant, ne cùm bona agere appetunt, de actionis imagine fallantur, ne peſtifera tabes putredinis, ſub boni ſpecie lateat coloris. Sciunt enim quia corruptionis pondere grauati, dijudicare bona ſubtiliter neſciunt, & cum ante oculos extremi examinis regulam deducunt hac ipſa in ſe nonnumquam & quæ approbant metuunt, & tota quidem mente interna deſiderant, ſed tamen de incertitudine operum trepidi, quo gradiuntur ignorant.* Et rurſus capite ſequenti: *Iuſti in ipſis bonis operibus poſiti trepidãt, ac ne in eiſdẽ oculis aliquo errore diſpliceant, continuis lamentis vacant.* Ex quibus liquet, illam conſcientiæ tranquillitatem, quam ſpondent noui Caſuiſtæ, minus probabilem ſententiam ſequentibus, ſuſpectam & periculoſam eſſe, & puluillum illum ſeu ceruical, quod ſub tepidorum & negligentium capite ponunt, vt molliùs in ſuis negligentijs dormitent & quieſcant, reprobari à Domino per Prophetam dicentem: *Væ qui conſuunt puluillos ſub omni cubito manus, & faciunt ceruicalia ſub capite vniuerſæ terræ, ad capiendas animas.* Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. moral. capite 4. ſic ait: *Puluillus ponitur, vt molliùs quieſcatur. Quiſquis ergo malè agentibus adulatur, puluillum ſub capite vel cubito iacentis ponit, vt qui corripi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus, molliter quieſcat.*

Quæ-

Quæres quartò, quando occurrunt duæ opiniones in materia morum æquè probabiles, ſeu habentes rationes ęquales, quarum vna non præponderat alteri, quænam ex illis eligenda ac præferenda ſit?

Reſpondeo tunc eligendam eſſe tutiorem, & minus tutæ præferendam: Ratio eſt, quia licèt in ſpeculatiuis homo poſſit ex innata libertate ſe determinare ad ſequendam quamcumque ſententiam probabilem quam voluerit, in moralibus tamen & practicis, debet ad id determinari à prudentia; quæ eſt regula actuum humanorum, ſubindeque ad id moueri debet ex aliquo motiuo prudenti, intrinſeco, vel extrinſeco: quādo autē opiniones ſunt ęquè probabiles, nō poteſt ad id moueri & determinari ex aliquo motiuo intrinſeco, ſeu ex aliqua ratione præponderante, cùm tunc rationes in vtramque partem ſint æquales: Ergo tunc debet ad id moueri & determinari ab aliquo motiuo extrinſeco prudenti, quod non poteſt eſſe aliud conuenientius, quam maior ſecuritas quæ reperitur in vna ex illis ſententijs, potiùs quam in altera. Quare celebris regula eſt iuris Canonici, quod *in dubijs tutior pars eſt eligenda*: vnde cùm in concurſu plurium opinionum æquè probabilium homo dubitet quam ex illis eligat, & ſit anceps & pendulus, & veluti in æquilibrio, neſciens in quam partem inclinet, vt prudenter agat, debet in tutiorem partem declinare, & eligere ſecuriorem ſententiam.

Dices: Eſt alia regula iuris, quæ dicit, quod *in dubijs melior eſt conditio poſſidentis*: Ergo cùm homo ſit in poſſeſſionem ſuæ li-

libertatis, poteſt in concurſu duarum opinionum æquè probabilium, eligere quamcumque maluerit, ſubindeque non tenetur eligere tutiorem.

Reſpondeo hanc regulam ſolùm habere locum in materia iuſtitiæ, & in foro iudiciali duntaxat, non autem in materia aliarum virtutum: nam in materia iuſtitiæ poſſeſſio in dubio fauet poſſeſſori, inquantum facit præſumptionem quod poſſeſſor ſit verus dominus, quia vt plurimum qui poſſidet, rem ſuam & ius ſuum poſſidet; quando enim quis rem alienat, ſolet eam tradere vero domino, in quem per alienationem transfertur dominium: vnde cùm aliquis poſſidet aliquam rem, ſignum eſt eam non alienaſſe, ſed ipſius verum habere dominium. At verò in materia aliarum virtutum, cùm poſſeſſio regulariter non faciat præſumptionem de veritate pro parte quæ poſſidet, poſſeſſio ei minimè fauere debet, ſed in dubijs in tali materia occurrentibus, regula operandi eſt inquirere pro qua parte ſtet præſumptio veritatis, & hæc pars eſt eligenda: Si autem pro neutra parte ſtet præſumptio, tutior pars eligi debet, vt pluribus exemplis & regulis iuris probat Proſper Fagnanus ſuper caput, *Ne innitaris*.

Quæres vltimò, an quando poſt adhibitam diligentem inquiſitionem veritatis, in rebus moralibus, & caſibus conſcientiæ, ſi nihil certi, & plenè perſpecti (quod frequenter in rebus humanis accidit) compareat, tunc poſſit quis agere ex opinione probabili?

Re-

Reſpondeo affirmatiuè contra Fagnanum in cap. citatum, *de conſtit.* num. 59. qui in morali quacumque materia negat licitum eſſe opinari, eò quòd opinio (inquit) verſetur circa rem incertam, & ei coniuncta ſit formido oppoſiti. Vnde conſtanter affirmat neceſſariam eſſe in omni actione morali certitudinem, ſine qua non poteſt homo agere niſi cum peccato, ob periculum cui ſe exponit, quemadmodum & omnis agens cum conſcientia dubia.

Noſtra tamen reſolutio eſt D. Thomæ quodlib. 8. art. 13. in argum. *Sed contra*, vbi ſic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas ſit licitum, nec inuenit aliquid quod ipſum moueat ad hoc quod ſit illicitum, videtur quod ſine peccato plures poſſit habere præbendas*. Ratio etiam id ſuadet, homines enim debent operari modo humano, nec poſſunt obligari ad hoc quod omnium rerum habeant claram & perfectam notitiam: dum ergo facta ſufficienti diligentia, iuxta conditiones rei & perſonæ, aliud probabilius non apparet, prudenter operatur homo, conformando conſcientiam ſuam opinioni probabili.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio ex Caietano in ſumma, verbo *Opinio*, vbi ſic habet: *Non exigit Deus ab homine pluſquam conditio hominis habet, quia diuina ſapientia diſponit omnia ſuauiter*: Sed hominis conditio habet, vt in rebus moralibus non poſſit aſſequi omnium euidentiam, nec habere certitudinem mathematicam, ſeu exactam omnium agibilium: Ergo Deus non exigit ab il-

lo,

lo, vt ſemper cum euidentia & certitudine mathematica de bonitate morali ſuæ actionis operetur; ſubindeque poteſt ſequi ſententiam probabilem, dum facta ſufficienti diligentia, alia probabilior ei non apparet. Vnde D. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. *Certitudo* (inquit) *quæ reperitur in materia morali, non eſt certitudo euidentiæ, ſed probabilis coniecturæ.*

Ad fundamentum verò Fagnani facilè reſpondetur, eum qui facta ſufficienti diligentia ad inquirendam veritatem, agit ex opinione probabili, quando alia probabilior ei non occurrit, non agere cum conſcientia practicè dubia, ſubindeque nulli peccandi periculo ſe exponere; quia tunc certificatur moraliter per iudicium reflexum quod habet (non quidem illud in quo noui Caſuiſtæ fundantur, nempè: *Qui agit probabiliter prudenter & ſecurè agit*; ſupra enim oſtendimus, tale dogma dubium eſſe ac incertum, & à pluribus grauiſſimis Theologis cenſeri erroneum) ſed per iſtud: *Qui facit totum quod in ſe eſt ad inquirendam veritatem, & illam attingere, & conſequi non valet, excuſatur à peccato ratione ignorantiæ inuincibilis*: Quod principium eſt omnino certum, & vnanimi ferè Theologorum omnium calculo & conſenſu firmatum, vt in tractatu de peccatis oſtendemus.

Ex his intelliges, in hac materia probabilitatis cautè incedendum eſſe, nec reijciendam abſolutè omnem probabilitatem (vt aliqui vltra modum ſeueriores faciunt) ſed poſſe hominem agere ex opinione probabili, quando

pro-

probabilior ei non occurrit; in conflictu tamen ſeu concurſu plurium opinionum probabilium, ſequendam eſſe probabiliorem, præſertim ſi notabiliter probabilior ſit, vt ſupra oſtenſum eſt.

Inter hos duos ſcopulos Scyllæ & Carybdis cautè incedendum eſt, & vitanda in hac materia duo extrema oppoſita, illorum ſcilicet qui omnem probabilitatem abijciunt, & aliorum qui ex aduerſo omnem probabilitatem amplectuntur, eamque ſecuram eſſe morum regulam aſſerunt, tametſi illis tunc affulgeat alia ſententia probabilior, ſubindeque veritati vicinior. Veritas enim (vt bellè Nouatianus ait) inter duos errores, vt Chriſtus inter duos latrones, media pendet. Certè ſi hoc medium ſeruaretur, & opinionum probabilitas, cum prædicto moderamine & temperamento, ab omnibus reciperetur, morum vniformitas & puritas inter fideles faciliùs conſeruaretur; *breuique tempore* (inquit Grauina in ſuo Cherubim Paradiſi) *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, latiſſimam viam ingrediendo, quæ ducit ad perditionem*. Vnde ſapienter obſeruat Cabaſſutius, in Præfatione libri ſupra citati. A „quibuſnam ingenijs vltra modum aut ſeue-„rioribus, aut indulgentioribus, magis pe-„riclitetur animarum ſalus difficilè æſtimatu „eſſe. Per indulgentiores quidem deducun-„tur animæ per ſpatioſam & latam viam quæ „ducit in æternam perditionem, talimmque „directorum obſtetricante manu, educitur „coluber tortuoſus, concipitur, paritur, & „& fouetur peccatum. Hinc apud Ezechie-

lem

lem cap. 13. Dominus indignatur & maledicit conſuentibus puluillos ſub omni cubito, & facientibus ceruicalia ſub capite vniuerſæ ætatis, vt ſcilicet molliter & blande in peccatis ſuis conquieſcant homines ſeducti, ſibique de huiuſmodi directoribus complacentes. Hos perſtringit Iſaias cap. 30. *Qui dicunt videntibus, nolite videre, & aſpicientibus, nolite aſpicere nobis ea quæ recta ſunt: Loquimini nobis placentia, videte nobis errores.*

Cæterùm ſicut noxior eſt largior indulgentia, ita & immoderata in rebus conſcientiæ auſteritas, quæ hominum imbecillitatem nihil penſi habens, neque à præceptis conſilia diſcernens, dum illos ad nimis ardua compellit, viam ſalutis æternæ quàm Chriſtus illis aperuerat, præcludit: ſaluandos (vt ait D. Bonauentura) damnat & conſcios propriæ infirmitatis, ad deſperationem adigit. Accidit enim vt miſeri homines, hac audita rigidiore doctrina, credant vel dubitent ineſſe mortalem culpam vbi nulla eſt; ſed tamen rei difficultate victi, ex erronea conſcientia moraliter peccent & damnentur. Vnde D. Ambroſius in Pſal. 118. ſerm. 5. *Sunt in nobis qui timorem Dei habent, ſed non ſecundum ſcientiam, ſtatuentes duriora præcepta quæ non poſſit humana conditio ſuſtinere. Timor in eo eſt, quia videntur ſibi conſulere diſciplinæ, opus virtutis exigere. Sed inſcitia in eo eſt, quia non compatiuntur naturæ, nec æſtimant poſſibilitatem.* Rectè ergo ac ſapienter D. Bonauentura

„compend. theolog. verit. 52. *Cauenda eſt*
„*conſcientia nimis larga , & nimis ſtri-*
„*cta : nam prima generat præſumptionem ,*
„*ſecunda deſ erationem : item prima ſæpe*
„*dicit malum bonum , ſecunda è contra bo-*
„*num malum : item prima ſæpe ſaluat dam-*
„*nandum , ſecunda è contra damnat ſal-*
„*uandum .*

TRACTATVS IV.

DE VIRTVTIBVS IN COMMVNI.

POſt Tractatum de actibus humanis, tam in eſſe phyſico, quam in eſſe moris conſideratis, agendum eſt de virtutibus in communi, quæ ſunt principia bonorum actuum, & habitus quidam ad illos eliciendos ordinati, illarumque natura, ſubiectum, ſpecies, & proprietates, breuiter hic declaranda ſunt. De virtutibus verò in particulari, tam Theologicis, quam moralibus, tomo quinto diſſeremus.

CAPVT I.

De natura virtutis.

PLures circunferuntur virtutis definitiones. Prima traditur ab Ariſtotele 2. Ethic. c. 4. his verbis: *Virtus eſt habitus qui bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.* In qua definitione duplex explicatur habitudo virtutis: vna quam dicit ad proprium ſubiectum, tanquam eius forma, dum dicitur facere bonum habentem; ſola namque virtus bonum facit hominem, vt oſtendit Seneca epiſt. 76. altera quam habet ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus eius bonum reddit.*

Secunda habetur apud eundem Philoſophum ibidem, vbi ait quod *virtus eſt habitus electiuus, in mediocritate conſiſtens, & prout ſapiens & prudens dictauerit.* Quæ definitio non conuenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, ſed ſolum moralibus; virtutes enim intellectuales non ſunt electiuæ, cùm electio ſit ſolùm in voluntate; virtutes verò Theologicæ non exigunt propriè mediocritatem, ſed ſolùm morales, vt iuſtitia, temperantia, & ſimiles, quæ verſantur circa obiectum medium inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum, ita tamen quod illud medium non intelligatur ſecundum rem, ſed ſecundùm rationem, iuxta exigentiam perſonæ, loci, & aliarum circunſtantiarum; aliquando enim cibus v. g. qui eſt mediocris & temperatus reſpectu vnius, eſt excedens & intempera-

tus reſpectu alterius, & propterea additur: *Prout ſapiens & prudens dictauerit.*

Tertia quæ colligitur ex verbis D. Auguſtini, præcipuè lib. 2. de lib. arbitr. & defenditur à D. Thoma hic qu. 55. art. 4. eſt huiuſmodi: *Virtus eſt bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, & quam Deus in nobis ſine nobis operatur*. Vbi primò ponitur *qualitas*, quia qualitas eſt genus ſupremum virtutis; *eſſet tamen conuenientior definitio, ſi loco qualitatis habitus poneretur qui eſt genus propinquum*, vt ait D. Thomas loco citato. Additur *bona*, vt explicetur differentia virtutis à vitio, & alijs qualitatibus quæ rem malè diſponunt. Per particulam *mentis*, deſignatur ſubiectum virtutis, quod eſt potentia rationalis, vel eſſentialiter, vel participatiuè, qualis eſt appetitus ſenſitiuus, qui vt ſubeſt rationi, aliquid ex illa participat, & eſt ſubiectum virtutis, vt infra dicemus; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus corporeis, ſiue bonis, ſiue malis. Per particulam, *qua rectè viuitur*, virtus diſtinguitur à qualitatibus non operatiuis immediatè, cuiuſmodi ſunt pulchritudo & ſanitas in corporalibus; in ſpiritualibus verò gratia habitualis, quæ immediatè inhæret ſubſtantiæ animæ. Ly autem *viuitur*, ſignificat in propoſito operationem vitalem. Per illam verò particulam, *qua nemo malè vtitur*, virtus differt ab illis habitibus & qualitatibus, quæ poſſunt ad malum vel falſum inclinare, ſiue quibus aliquis poteſt benè vel malè vti, cuiuſmodi ſunt opinio, fides humana, character, & ſimilia. Demum vltimæ particulæ,

nem-

nempe *quam Deus in nobis operatur*, conueniunt ſolùm virtutibus per ſe infuſis, quæ in eo ſolùm diſtinguuntur ab acquiſitis, quod iſtæ acquiruntur nobis operantibus, & actiuè ad earum acquiſitionem concurrentibus; illæ verò ſine noſtro actiuo concurſu producuntur in nobis, quamuis diſpoſitiuè ad earum receptionem per noſtros actus Deo cooperemur. Vnde ſi hæ vltimæ particulæ tollantur, hæc definitio conuenit modo explicato omni virtuti, tam intellectuali, & Theologicæ, quam morali.

Ex his intelliges, virtutem eſſe habitum operatiuum, & per ſe primò concurrere ad bonitatem moralem actuum humanorum, & ad eorum facilitatem ac delectabilitatem; ſecundariò verò tantùm ad entitatem phyſicam, ſubſtratam bonitati morali actus, eiuſque facilitati.

Prima pars patet ex prima & tertia definitione virtutis, & ex D. Thoma hic qu. 55. art. 2. vbi ſic concludit: *Et ideò de ratione virtutis humanæ eſt quod ſit habitus operatiuus.* Idem docet Auguſtinus lib. de bono coniugali, vbi virtutem ait eſſe *habitum quo aliquid agitur*. Vnde bellè quidam ait virtutem non eſſe ſimilem liræ quam nemo pulſat; vel gladio qui nunquam è vagina eximatur, aut naui quæ ad perfectionem adornata, in portu ſemper conſiſtat, ſed potiùs agro fœcundo & feraci, quo (vt ait eleganter Ambroſius lib. de Iſaac cap. 7.) *nihil pulchrius, cùm ſeges fluctuat, cùm poma rutilant, vel cùm vuarum ſerta dependent, aut baccis onuſta olea curueſcit, vel viridanti gramine, montium verti-*

ces, & vallium humilia veſtiuntur?

Secunda verò pars probatur quantum ad ſingulas partes: Et in primis quod virtus per ſe primò concurrat ad bonitatem moralem actuum humanorum, manifeſtum eſt; ad illud enim virtus per ſe primò concurrit, ad quod producendum potentia naturalis ea indiget: Sed potentia naturalis indiget habitu virtutis ad producendum actum moraliter bonum, ſeu ad cauſandam in actu bonitatem moralem; potentia enim ſecundùm ſe eſt tantùm potens producere actum quantùm ad ſubſtantiam, ſeu entitatem phyſicam illius: Ergo talis habitus ad bonitatem moralem actus per ſe primò concurrit.

Quod verò etiam per ſe primò concurrat ad eius facilitatem, conſtat ex eo quod in hoc diſfert vis potentiæ ſuperior, communicata inferiori per modum tranſeuntis, ab ea quæ communicatur per modum habitus ſeu formæ completæ, conſtituentis principium perfectum & connaturale actus, quod prima non tollit diſficultatem, ſecunda verò inducit facilitatem & delectabilitatem: Ergo habitus virtutis moralis per ſe primò concurrit ad facilitatem & delectabilitatem, coniunctum bonitati morali actus virtuoſi, & per ſe vtramque attingit.

Demum quod per ſe non efficiat entitatem phyſicam eiuſdem actus, ſed ſolùm per accidens & ſecundariò, inquantum ſcilicet eſt ſubſtrata illius bonitati morali, eiuſque facilitati, patet ex eo quod habitus ſolùm influit per ſe in id quod vires potentiæ excedit: Sed entitas phyſica actus virtuoſi non excedit vires po-

ten-

tentiæ, vt conſtat, actus enim v. g. potentiæ iraſcibilis aut concupiſcibilis, ſecundùm entitatem phyſicam conſideratus, nihil aliud dicit quam paſſionem appetitus ſenſitiui, vt præſcindit ab ordine rationis, quo pacto reperitur in brutis: Ergo habitus virtutis moralis & acquiſitæ, non influit per ſe in entitatem phyſicam talis actus, ſed per accidens tantùm & ſecundariò, inquantum ſcilicet talis entitas eſt ſubſtrata illius bonitati morali, eiuſque facilitati.

CAPVT II.

De ſubiecto virtutum.

CErtum eſt virtutes, cùm ſint habitus operatiui, non in ipſa eſſentia animæ, ſed in eius potentijs reſidere. Conſtat etiam virtutes nec in membris exterioribus corporis, nec in potentijs vegetatiuis, neque in ſenſibus externis ſubiectari poſſe; quia huiuſmodi facultates non ſunt indifferentes ad operandum benè vel malè, ſed omnino determinatæ ad vnum modum operandi, ſubindeque nullam ex ſe habent difficultatem in exercendis proprijs operationibus. Docent etiam communiter Theologi cum S. Thoma hic qu. 56. art. 5. in ſenſibus internis nullas ſubiectari virtutes, quia cùm virtus iuxta Ariſtotelem, ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, & perfectio in conſummatione conſiſtat, potentia quæ eſt ſubiectum virtutis, debet eſſe conſumma-

tiua actus virtuoſi, & non tantùm præparatiua vel inchoatiua illius; vnde cùm cognitio veri, quæ eſt opus bonum potentiæ cognoſcitiuæ, non conſummetur in potentijs ſenſitiuis apprehenſiuis, quia illæ ſunt ſolùm præparatoriæ & diſpoſitiuæ ad cognitionem intellectus, cuius proprium eſt attingere verum, virtutes intellectiuæ in illis ſubiectari nequeunt. Demum exploratum eſt apud omnes, virtutes intellectuales, nimirum intelligentiam, ſcientiam, ſapientiam, artem, & prudentiam, in intellectu reſidere: tres quidem primas in intellectu ſpeculatiuo, duas verò poſteriores in intellectu practico, vt ſubeſt motioni voluntatis, cuius proprium eſt mouere, quoad exercitium intellectum & cœteras potentias ad operandum. Duplex ergo ſolùm reſtat difficultas & controuerſia inter Theologos; breuiter hic reſoluenda. Prima eſt, an virtutes propriè dictæ, in appetitu ſenſitiuo, prout in homine politicè obedire natus eſt rationi, ſubiectari poſſint? Secunda, vtrum in voluntate ponenda ſit virtus moralis, non ſolùm ad attingendum promptè & faciliter bonum alienum; ſed etiam in ordine ad bonum connaturale proprij ſuppoſiti?

§. I.

Reſolutio primæ difficultatis.

Dico primò appetitum ſenſitiuum hominis, vt natum obedire politicè rationi, eſſe ſubiectum virtutis propriè dictæ, puta fortitudinis & temperantiæ, Ita S. Thomas

hic

hic qu. 56. art. 4. in corp. & in reſp. ad 1. vbi ſic ait: *Iraſcibilis & concupiſcibilis ſecundùm ſe conſideratæ, prout ſunt partes appetitus ſenſitiui, communes ſunt nobis & brutis. Sed ſecundùm quod ſunt rationales per participationem, vt obedientes rationi, ſic ſunt propriæ hominis. Et hoc modo poſſunt eſſe ſubiectum virtutis humanæ.* Quo nihil clarius & expreſſius in fauorem noſtræ concluſionis dici poteſt. Fauet etiam Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 3. vbi ait temperantiam & fortitudinem eſſe partium irrationalium, id eſt appetitus concupiſcibilis & iraſcibilis, vnde ſubiectum virtutis vocat *vim concupiſcendi.*

Ratio etiam ſuffragatur, nam vt diſcurrit D. Thomas loco citato, & fuſiùs in quæſt. de virtutibus artic. 4. Vt aliqua potentia ſit capax virtutis, tria requiruntur; primò quod ſit apta moueri & regulari à ſuperiori; ſecundò quod non ſit vni operandi modo alligata; tertiò quod ſit operis perfecti elicitiua. Appetitus autem ſenſitiuus, prout eſt in homine, habet tres illas conditiones; eſt enim in primis aptus moueri & dirigi à ratione, vnde viri probi moderantur paſſiones appetitus ſenſitiui, ſecundùm dictamen rationis. Deinde ille non eſt ad vnum agendi modum determinatus, ſed modò iuxta rationem operatur, modò ab illa deuiat & exorbitat. Demum opus elicit morali perfectione conſummatum, quando paſſiones iraſcibilis & concupiſcilis, temperantia & fortitudine ad medium redactæ ſunt: Ergo eſt capax virtutis, vnde in eo reſident virtutes morales, & moderantes timores & audacias in diſcrimine vitæ, & cohibentes delectationes

 im-

immoderatas in cibis & venereis.

Confirmatur: Ibi ponenda eſt virtus, vbi eſt difficultas ad attingendum illius obiectum: Atqui voluntas nullam habet difficultatem circa moderantiam paſſionum, cùm illa ſit bonum rationis, proprium & proportionatum reſpectu voluntatis, ſed tantùm appetitus ſenſitiuus: Ergo in illo ſunt ponendæ virtutes moderatrices paſſiuum, non verò in voluntate.

Dices: Potentia quæ eſt ſubiectum virtutis moralis, debet eſſe perfectè libera, cùm ſit principium actus liberi & moralis. Debet etiam poſſe eligere, cùm virtus definiatur habitus electiuus. Item debet poſſe attingere bonum honeſtum, cùm illud ſit obiectum virtutis. Demum debet regulari à prudentia, quæ eſt regula virtutum moralium: At illæ quatuor conditiones non conueniunt appetitui ſenſitiuo, ſed duntaxat voluntati: Ergo ſola voluntas poteſt eſſe ſubiectum virtutum moralium quæ ſunt moderatrices paſſionum. Maior conſtat, minor verò probatur quantùm ad ſingulas partes. Et in primis quod prima conditio appetitui ſenſitiuo non competat, videtur manifeſtum; nam licèt ille, vt eſt in homine, ex coniunctione quam habet cum voluntate, aliquam libertatem participet, illa tamen eſt imperfecta & ſecundùm quid, quæ non ſufficit ad rationem virtutis, cùm actus virtutis debeat eſſe ſimpliciter liber, ſicut eſt ſimpliciter bonus & honeſtus. Conſtat etiam appetitum ſenſitiuum non poſſe eligere, cùm electio ſit actus voluntatis, vt docet D. Thomas ſupra qu. 13. art. 2. Liquet pariter illum non poſſe attingere bonum honeſtum, cùm

eius obiectum adæquatum ſit bonum ſenſibile & corporeum. Demum cùm talis appetitus per apprehenſionem ſenſus reguletur, non videtur poſſe dirigi & regulari per prudentiam, quæ non in ſenſu, ſed duntaxat in intellectu reſidet.

Reſpondeo, conceſſa Maiori, negando Minorem, & ad primam illius probationem dico, quod licèt appetitus ſenſitiuus hominis, ex vi coniunctionis quam habet cum voluntate, non euadat ſimpliciter liber, ſed ſolùm ſecundùm quid; ex actuali tamen influxu & motione voluntatis, per quam ipſum applicat ad operandum, participat intrinſecè libertatem perfectam, & ſufficientem, vt poſſit eſſe ſubiectum virtutis moralis, ſicut ratione illius poteſt eſſe ſubiectum vitij & peccati.

Ad ſecundam dicendum, ſubiectum virtutum moralium quæ moderantur paſſiones, debere quidem eſſe aliquomodo electiuum; non tamen ſimpliciter & perfectè; in eo enim differunt virtutes morales quæ verſantur circa paſſiones & reſident in appetitu ſenſitiuo, ab illis quæ non habent moderari paſſiones, & in voluntate ſubiectantur, quod iſtæ ſunt habitus electiui formaliter, directè, & immediatè, quia directè & immediatè eliciunt electionem quæ in voluntate reſidet; illæ verò ſunt habitus electiui ſolùm participatiuè, indirectè, mediatè, & completiuè: tum quia eliciunt actum appetitus, in quo electio voluntatis, & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando paſſiones appetitus, quæ electionem debitam perturbant, indirectè & mediatè ad illam conducunt: tum denique quia

licèt ipſam electionem directè non eliciant, efficiunt tamen actum appetitus ſenſitiui executiuum & completiuum illius, ſubindeque habitus electiui executiuè & completiuè dici poſſunt. Quam doctrinam & ſolutionem fusè expendunt Salmanticenſes in tractatu de virtutibus diſput. 2. dubio 2. §. 2. eamque varijs D. Thomæ teſtimonijs illuſtrant.

Ad tertium dicatur quod licèt appetitus ſenſitiuus non poſſit attingere bonum honeſtum vniuerſale, tamen, vt actualiter motus à voluntate, per quandam participationem rationis poteſt attingere bonum honeſtum ſingulare, & regulatum per cogitatiuam; ſicut ipſa cogitatiua, ex coniunctione quam habet cum intellectu, participat vim diſcurrendi circa ſingularia, vt docet D. Thomas 1. p. qu. 78. art. 4.

Ad vltimam ſimiliter reſpondetur, quod ſicut in appetitu ſenſitiuo eſt quædam libertas participata à voluntate: ita in apprehenſione ſenſitiua, per quam dirigitur, eſt quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circunſtantias actus ab appetitu eliciti poteſt attingere, ſubindeque talem actum dirigere & regulare.

§. II.

Reſolutio ſecundæ difficultatis.

Dico ſecundò, voluntas, nulla indiget virtute ſuperaddita, ad attingendum bonum honeſtum proprij ſuppoſiti; bene tamen ad attingendum bonum alienum, quale eſt red-

reddere vnicuique quod ſuum eſt.

Prima pars, quam negant aliqui Recentiores, expreſsè docetur à D. Thoma qu. 1. de virtutibus art. 5. vbi hanc rationem inſinuat: Nulla potentia eget habitu virtutis ad attingendum obiectum in ordine ad quod eſt per ſeipſam completa, determinata, & proportionata; cùm habitus ad hoc ſit duntaxat ordinatus, vt potentiam vltimò compleat, & determinet ad attingendum obiectum: Sed voluntas per ſeipſam eſt completa, & determinata, & proportionata, ad attingendum bonum honeſtum proprij ſuppoſiti; Ergo non indiget habitu virtutis ſuperaddito vt ad illud determinetur. Maior conſtat, minor verò probatur, tum quia bonum honeſtum proprij ſuppoſiti non excedit proportionem volentis, neque quantùm ad ſpeciem, cùm ſit ordinis naturalis: neque quantùm ad indiuiduum, cùm non ſit alienum, ſed proprium ſuppoſiti appetentis. Tum etiam, quia ſicut voluntas, ex hoc quod eſt appetitus naturæ rationalis, natura ſua inclinatur & propendet in bonum honeſtum vt ſic, ideoque ad illud vt tale attingendum nulla ponitur virtus, ita ex eo quod eſt appetitus talis hominis inclinatur ex ſe in bonum honeſtum talis ſuppoſiti: ſicut enim differentia indiuidualis contrahit voluntatem vt ſit hæc numero, ita & eius inclinationem ad bonum huius ſuppoſiti determinat.

Ex hoc probata manet ſecunda pars concluſionis, nam licet bonum alienum naturale non excedat proportionem voluntatis quantum ad ſpeciem, ſicut bonum ſupernaturale, eam tamen excedit quantùm ad indiuiduum; quia

vniuſ-

vniuſcuiuſque voluntas., hoc ipſo quod eſt radicata in hoc numero ſuppoſito, determinatur per ſuam differentiam indiuidualem ad bonum proprij ſuppoſiti, iuxta illud Philoſophi: *Amabile bonum, vnicuique verò proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale. Vnde in ea ponuntur iuſtitia, & aliæ virtutes ei annexæ, & affines, vt non obſtante proprij amoris pōdere, in bonum alienum inclinetur.

Obijcies primò contra primam partem concluſionis: Habitus virtutis requiritur in potentia, quando actus eſt illi difficilis: Sed voluntas in proſecutione boni honeſti etiam proprij ſuppoſiti, interdum patitur non modicam difficultatem, ratione cuius illud deſerit, labiturque in oppoſitum malum: Ergo ad illud attingendum indiget habitu virtutis.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: habitus virtutis requiritur in potentia, quando actus eſt illi difficilis, per ſe, & ex obiecto, concedo maiorem. Per accidens tantùm, & ratione alicuius impedimenti extrinſeci, nego maiorem. Vnde cùm difficultas quam voluntas interdum patitur in proſecutione boni honeſti proprij & connaturalis, non proueniat ex ſuperexcedentia obiecti vel actus, ſed ex immoderatis paſſionibus appetitus ſenſitiui, alijſue impedimentis tenentibus ſe ex parte corporis, nullus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter proſequendum tale bonum, ſed ſi ad hoc aliquis habitus neceſſarius eſt, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas eius paſſiones, ex quarum immoderantia, illius boni proſecutio difficilis

red-

redditur. Et ſic in appetitu iraſcibili & concupiſcibili ponuntur virtutes fortitudinis & temperantiæ, quibus immoderatæ illius paſſiones cohibentur & temperantur, vt §. præcedenti oſtenſum eſt.

Obijcies ſecundò: habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuoſis in voluntate circa bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, virtus debet generari.

Reſpondeo antecedens eſſe verum quando ſubiectum eſt capax habitus, non verò quando eſt incapax illius: lapis enim v. g. quantumcumque deſcendat, non acquirit habitum, quia eſt incapax illius, cùm per naturalem grauitatem ſit completè inclinatus ad deſcenſum. Similiter potentiæ naturales, vt vegetatiua, nutritiua, & ſimiles, quantumcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter ſunt ad agendum determinatæ & completæ. Idem cum proportione dicendum de voluntate, reſpectu boni honeſti proprij ſuppoſiti, quia ad illud eſt per ſeipſam completa & determinata, vt ſupra oſtenſum eſt.

Obijcies tertiò: Voluntas eſt capax habitus vitioſi circa bonum proprium: Ergo & habitus virtutis, cùm contraria debeant verſari circa idem ſubiectum.

Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, negando Antecedens: Sicut enim (inquiunt) quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad deſcenſum, non generatur in eo habitus ad aſcendendum ſurſum, quamuis millies ſurſum proijciatur: ita nec in voluntate generatur habitus vitioſus circa bonum proprium ex pluribus actibus malis repetitis, quia

vo-

voluntas habet naturalem inclinationem completam reſpectu proprij boni honeſti, quæ non minùs reſiſtit habitui vitioſo inclinanti in contrarium, quàm reſiſteret perfecta virtus acquiſita, ſi adeſſet. Hæc ſolutio & doctrina non caret probabilitate.

Meliùs tamen & faciliùs reſpondetur, dato Antecedenti, negando conſequentiam & paritatem: Ratio autem diſcriminis eſt, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque obiectum exerceatur, non eſt ex ſe inclinata, ideoque requiritur habitus vitij vt ad illos inclinetur: ad actus verò honeſtos circa bonum proprium, eſt ex propria natura inclinata, ſubindeque non poteſt ad illos per habitum inclinari.

Ex dictis intelliges diſcrimen quod inter voluntatem & intellectum reperitur, intellectus enim, cùm non ſit ex natura ſua in actu primo ad cognitionem veri ſufficienter inſtructus, ſed ſit veluti tabula raſa, indiget ſpeciebus & habitibus ad attingendum quodcumque verum etiam ordinis naturalis; vnde in eo ponitur intelligentia, ſeu habitus primorum principiorum, ad prima principia cognoſcenda. E contra voluntas, cùm ſit naturaliter inclinata & determinata ad bonum naturale, ſaltem domeſticum, nullo indiget habitu virtutis moralis, ad bonum honeſtum proprij ſuppoſiti proſequendum, ſed ſolùm ad attingendum bonum alienum, & ad reddendum vnicuique quod ſuum eſt.

CAPVT III.

Traditur multiplex diuiſio virtutum.

VAriæ ſolent tradi diuiſiones virtutum, ſed cœteris clarior & compendioſior eſt, quam S. Doctor hic qu. 57. & alijs ſequentibus proſequitur, qua ſcilicet virtus in intellectualem, moralem, & theologicam diſtribuitur. Virtus intellectualis eſt illa quæ perficit intellectum in ordine ad cognitionem veri. Virtus moralis eſt illa quæ voluntatem complet ad proſecutionem boni honeſti. Virtus theologica eſt illa quæ circa Deum immediatè verſatur.

Virtus intellectualis ſubdiuiditur in quinque ſpecies, quæ vocantur intelligentia, ſeu habitus primorum principiorum, ſapientia, ſcientia, ars, & prudentia. Ratio verò huius diuiſionis hæc eſt: cùm virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot debent eſſe virtutes intellectuales, quot ſunt habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum ſunt tantùm quinque enumerati: Ergo illi ſoli ſunt virtutes intellectuales. Maior patet, minor probatur. Verum quod certò & infallibiliter ab intellectu attingi poteſt, vel eſt vniuerſale, & conſequenter neceſſarium; vel ſingulare, & contingens? Si vniuerſale, vel eſt attingibile immediatè, & ex ſola terminorum notitia, vt ſunt prima principia, & pro illis ponitur habitus primorum principiorum: Vel eſt infallibiliter attingibile media-

tè,

tè, & per proprias cauſas, quæ ſi fuerint particulares, ponitur ſcientia; ſi verò cauſæ fuerint altiſſimæ & vniuerſales, ponitur ſapientia. Si autem tale verum fuerit ſingulare, vel illud eſt factibile? & pro illo attingendo ponitur ars, vel agibile? & ad illud attingendum ponitur prudentia.

Virtutes morales ſunt duplicis generis, aliæ ſunt circa operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum, vt iuſtitia per quam redditur debitum proximo, religio per quam redditur debitum Deo, pietas per quam redditur debitum parentibus, gratitudo per quam redditur debitum benefactoribus. Aliæ verſantur circa paſſiones, quas ad debitum rationis ordinem reducunt, vt fortitudo, temperantia, & aliæ quæ appetitus iraſcibilis vel concupiſcibilis affectus & paſſiones moderantur.

Inter virtutes morales quatuor ſunt principales, nempe prudentia, iuſtitia, fortitudo, & temperantia, quæ cardinales appellantur; qui a vt obſeruat S. Thomas quæſt. de virtutibus cardinalibus art. 1. ſuper eas voluitur tota conditionis humanæ ratio, eiſque veluti cardinibus vniuerſa vitæ honeſtæ & politicæ ſeries & moles ſubnixa eſt.

Demum præter virtutes intellectuales & morales, dantur aliæ quæ vocantur theologicæ, quia per illas ad Deum vt finem vltimum ordinamur, & hæ ſunt ſolùm tres, nempe fides, ſpes, & charitas, quia homo ordinatur in vltimum finem per cognitionem intellectus lumine ſupernaturali fidei illuſtrati; & per motum intentionis in ipſum tendentem ſicut

ad id quod eſt poſſibile conſequi, quod pertinet ad ſpem; & quantùm ad vnionem quandam ſpiritualem, per quam quodammodo transformamur in illum finem, quod fit per charitatem, vt ait S. Thomas hic qu. 62. art. 3.

CAPVT IV.

De virtutibus moralibus infuſis.

DE virtutibus theologicis, & moralibus acquiſitis, tomo quinto differemus, vnde ſolùm hic agendum incumbit de virtutibus moralibus infuſis.

Dico igitur, præter virtutes morales acquiſitas, dantur aliæ per ſe infuſæ. Ita communiter Theologi, paucis exceptis, poſt Concilium Viennenſe, quod hanc ſententiam vt probabiliorem, & dictis Sanctorum Patrum, & Theologorum conformiorem elegit. Eadem veritas apertè traditur à Catechiſmo Romano parte 2. titulo de baptiſmo num. 50. vbi numerans effectus baptiſmi, qui cum gratia tribuuntur, ſic ait. *Huic additur nobiliſſimus omnium virtutum comitatus, quæ cum gratia diuinitus Infunduntur.*

Ratio verò neceſſitatis huiuſmodi virtutum duplex eſt. Prima ſic poteſt proponi: Homo conſtitutus per gratiam in eſſe ſupernaturali, non minus debet eſſe perfectus in operando modo ſupernaturali, quam in ordine naturæ in operando modo naturali, gratiæ enim in ſuo ordine non minor debetur perfectio, quam

in

in ſuo debetur naturæ: Sed in ordine naturæ perficitur homo non ſolùm circa finem vltimum, quod habet à naturali ſynderesi, naturalique rectitudine voluntatis, ſed etiam circa fines non vltimos, quod habet per virtutes morales acquiſitas: Ergo ſimiliter in ordine ſupernaturali vtramque perfectionem habere debet, ſubindeque ordini gratiæ debentur non ſolùm virtutes theologicæ, quibus homo perficitur & ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem, ſed etiam virtutes morales infuſæ, quibus homo in ordine ſupernaturali perficiatur in ordine ad media quæ ad illam conducunt.

Nec valet ſi dicas, ad attingenda media ſupernaturalia ſufficere dona Spiritus Sancti. Nam, vt infra patebit, dona Spiritus Sancti ponuntur ſolum ad operandum modo extraordinario intra ordinem ſupernaturalem, ex inſtinctu ſcilicet & motione ſpeciali Spiritus Sancti. Vnde præter illa dona admitti debent virtutes morales infuſæ, ad operandum modo ordinario intra ordinē ſupernaturalem.

Secunda ratio fundamentalis inſinuatur à D. Thoma quæſt. vnica de virtutibus art. 10. ad 8. Virtutes multiplicantur & diuerſificantur penes diuerſa obiecta formalia: Sed in materia morali, circa quam verſantur virtutes morales, dari poteſt duplex obiectum formaliter diuerſum, vnum naturale & aliud ſupernaturale: Ergo etiam diſtingui debent duo genera virtutum moralium, & præter naturales & acquiſitas, admitti aliæ quæ ſint ſupernaturales & infuſæ. Maior conſtat, minor verò ſic oſtenditur. Obiectum formale virtutis mo-

moralis eſt medium per prudentiam & rectam rationem in paſſionibus & operationibus humanis conſtitutum. Sed tale medium poteſt eſſe duplex, naturale ſcilicet, ſi ſtatuatur per prudentiam moralem & acquiſitam; ſupernaturale verò, ſi à prudentia ſupernaturali & infuſa conſtituatur. Vnde D. Thomas loco citato: *Alia ratione quærit medium temperantia infuſa, quam temperantia acquiſita: nam temperantia infuſa exquirit medium ſecundùm rationes legis diuinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad vltimum finem: temperantia autem acquiſita accipit medium ſecundùm inferiores rationes, in ordine ad bonum præſentis vitæ.* Similiter, æqualitas in operationibus, ad alterum, quæ eſt medium virtutis iuſtitię, vel poteſt fieri inter homines, vt ſunt ciues humanæ ciuitatis huius vniuerſi, vita & ratione naturali præditi, inter quos debet ſeruari humana ſocietas & pax, & hoc modo eſt mediũ naturale ſpecificans iuſtitiã acquiſitam: Vel poteſt, fieri inter homines, quatenus ſunt ciues ſanctorum & domeſtici Dei, præditi ſupernaturali lumine, & capaces beatitudinis æternæ, inter quos debet altiori ratione pax & ſocietas conſeruari, & hoc modo eſt medium ſupernaturale, & obiectum iuſtitiæ infuſæ. Idem cum proportione de fortitudine dicendum eſt, nam ſi habeat firmare appetitum contra mortis pericula in bono naturali, & in ea menſura quam ratio naturalis ſeruandam eſſe dictat, conſtituetur obiectum fortitudinis acquiſitæ, vt ſi quis pro defenſione patriæ firmus maneat contra pericula mortis. Si verò firmet in bono ſupernaturali, vt contingit in martyrio, in quo

pro

pro defenſione fidei Chriſtianæ Martyres ſuſtinent mortem, erit obiectum fortitudinis infuſæ. Ex quo intelliges, virtutes morales per ſe infuſas, diſtingui ſpecie ab acquiſitis, cùm reſpiciant obiecta formaliter diuerſa, & diſtinctio ſpecifica potentiarum & habituum, ex obiecto formali deſumatur.

Obijcies primò: Virtus per ſe infuſa, cùm ſit ſupernaturalis, debet habere obiectum & motiuum intrinſecum ſupernaturale. Sed obiectum & motiuum intriſecum temperantiæ v. g. nempe mediocritas in cibo & potu, non excedit ordinem naturæ, ſicut nec materia in qua reperitur: Ergo nulla datur virtus temperantiæ per ſe infuſa: ſed duntaxat acquiſita.

Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: mediocritas, vt conſtituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem, non excedit ordinem naturæ, concedo minorem. Vt conſtituta per prudentiam infuſam, & in ordinem ad finem ſupernaturalem, nego minorem, & conſequentiam. Solutio patet ex dictis in ſecunda ratione.

Obijcies ſecundò: Non poteſt aſſignari ſubiectum virtutum moralium infuſarum, quæ circa paſſiones moderandas occupantur, v. g. temperantiæ aut fortitudinis infuſæ: Ergo, illæ virtutes fictitiæ ſunt. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Tales virtutes infuſæ non ſubiectantur in voluntate, in qua nec acquiſitæ recipiuntur; Nec in appetitu ſenſitiuo, cùm enim illæ ſint immateriales & ſpirituales, vtpote ſupernaturales, & proprietates gratiæ ſanctificantis, non poſſunt recipi in ſubie-

bieĉto corporeo: Ergo nullum poteſt aſſignari ſubiectum illarum virtutum.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico, virtutes illas infuſas recipi in appetitu ſenſitiuo, ſicut & acquiſitas; in ea enim potentia ſubiectantur virtutes, cuius ſunt actus proprij illarum, quia virtutes dantur potentiæ operatiuæ ad eliciendos proprios actus: actus verò virtutum moralium infuſarum quæ verſantur per ſe primò circa paſſiones, ſunt actus proprij appetitus ſenſitiui, cùm ſint paſſiones moderatæ talis appetitus, ſecundùm prudentiam infuſam, vt moderata audacia, moderatus timor &c. Ergo illæ ſubiectantur in appetitu ſenſitiuo. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, virtutes infuſas appetitui ſenſitiuo eſſe formaliter immateriales, & eminenter corporeas. Vnde ſicut anima rationalis, etſi immaterialis ſit & ſpiritualis, quia tamen ſimul eſt corporea vt quo, & virtualiter, ſeu eminenter, in corpore recipitur, ita prædictæ virtutes, ob eandem rationem, in appetitu ſenſitiuo ſubiectari poſſunt. Nec eſt inconueniens formam perfectioris ordinis recipi in ſubiecto inferiori, vt illud euehat, attolat, & perficiat.

CA-

CAPVT V.

Duæ præcipuæ proprietates virtutum moralium, mediocritas, & connexio.

PRima patet ex definitione virtutis moralis ſupra tradita, in qua dicitur quod virtus eſt *habitus electiuus, in mediocritate conſiſtens, prout ſapiens & prudens dictauerit.* Conſtat etiam rationem D. Thomæ in 3. ſent. diſt. 33. qu. 1. art. 3. vbi ſic diſcurrit: *Virtutes morales ſunt circa paſſiones & operationes, quas oportet dirigere ſecundùm regulam rationis. In omnibus autem regulatis conſiſtit rectum, ſecundùm quod regulæ æquantur, æqualitas enim media eſt inter maius & minus; & ideò oportet quod rectum virtutis conſiſtat in medio eius quod ſuperabundat, & eius quod deficit à menſura rationis recta.*

Obſeruandum tamen, hoc inter virtutes morales quæ ſunt circa paſſiones, & iuſtitiam quæ ius alienum reſpicit, & tribuit vnicuique quod ſuum eſt, diſcrimen intercedere, quod illæ conſiſtunt in medio rationis, iſta verò non ſolùm medium rationis, ſed etiam medium rei obſeruat. Medium enim in virtutibus quæ ſunt circa paſſiones, non eſt taxatum ex natura rei, ſed duntaxat per rationem, iuxta vniuſcuiuſque diſpoſitionem, & attentis omnibus circunſtantijs temporis, loci &c. vt patet in temperantia, nam medium temperantiæ non eſt certa quantitas cibi omnibus accommodata, vt ſint temperantes, ſed variatur

in

in diuerſis, iuxta diuerſam complexionem; imò & in eodem pro diuerſis temporibus & circunſtantijs. Iuſtitia verò non ſolùm medium rationis obſeruat, reddendo debitum ſuo tempore, & loco, & ſecundùm regulas prudentiæ, ſed etiam habet facere æqualitatem rei ad rem; cum hoc tamen diſcrimine, quod iuſtitia commutatiua facit æqualitatem quantitatis ad quantitatem, ſi enim centum debeat, centum reddit: diſtributiua verò obſeruat tantùm æqualitatem proportionis ad proportionem; non dat enim omnibus æqualiter, ſed vnicuique iuxta ſuam conditionem, vel meritum; ita vt tantùm proportionaliter recipiat miles, quantùm tribunus vt tribunus; vel ſi habenti meritum vt octo, dentur centum partes boni reipublicæ, habenti meritum vt quatuor, tribuantur tantùm quinquaginta.

Ex his intelliges, hoc reperiri diſcrimen inter virtutes morales & theologicas, quod illæ in mediocritate conſiſtunt, & fugiunt exceſſum vel defectum, non verò iſtæ; neque enim aliquis poteſt excedere in credendo reuelatis à Deo, vel in ſperando beatitudinem quam nobis promiſit, vel nimis diligendo infinitam eius bonitatem; nam vt ait D. Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum eſt ſine modo diligere.* Per accidens tamen, & quantùm ad exercitium, virtutes illæ modum aliquem ſeu moderamen requirunt, debent enim exerceri ſecundùm menſuram naturæ, conditionis, ac noſtri ingenij & complexionis vires; non verò nimio conatu, adeo vt corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Vnde ait idem Sanctus ſerm. ad

fratres de monte Dei: *Cùm nullum finem vel terminum habere debeat deuotio amantis, tamen terminos ſuos, & fines, & regulas, habere debet actio operantis.*

Quòd attinet ad alteram virtutum moralium proprietatem, earum nimirum connexionem & concatenationem, obſeruandum eſt virtutes illas poſſe & debere conſiderari, vel in ſtatu perfecto, quando ſcilicet ita firmiter actuant ſubiectum, vt omnibus rectitudinem impedientibus facilè poſſit obſiſtere: Vel in ſtatu imperfecto, quando nimirum ſunt in ſubiecto per modum diſpoſitionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta. Cùm ergo dicitur virtutes morales eſſe ita neceſſariò inter ſe connexas, vt qui vna caret, nullam perfectè habeat, hoc ſolùm intelligitur de virtutibus illis ſecundùm ſtatum perfectis, non verò de illis prout ſunt in ſtatu imperfecto; conſtat enim experientia, multos non ſolùm ex naturali complexione, ſed etiam ex actuum imperfectorum frequentia, in vnam magis quam in aliam virtutem eſſe procliues. Hoc præmiſſo.

Duplici ratione oſtenditur connexio & concatenatio virtutum moralium in eſſe perfecto. Prima eſt: Virtus in ſtatu perfecto inclinat ad promptè & delectabiliter operandum in propria materia, vt docet Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 4. Sed hoc non poteſt habere, niſi cum alijs virtutibus moralibus connectatur: Ergo virtutes morales in eſſe perfecto habent inter ſe neceſſariam connexionem. Maior eſt euidens, minor verò duplici exemplo ſuadetur, Si enim aliquis haberet

virtutem iuſtitiæ v. g. & non liberalitatis, proindeque nimis amaret pecunias, oblata occaſione eas obtinendi, facilè inferret iniuriam proximò, & nonniſi cum magna difficultate redderet alteri debitum. Similiter mulier caſta, ſed auara, vel timida, vix poterit ſeruare caſtitatem; oblata enim pecunia, vel occurrente mortis periculo, facilè à pudicitiæ propoſito, vel diuitiarum illecebris ſuaſa, vel pœnarum metu deterrita, auocabitur.

Secunda ratio ſumitur ex D. Thoma hic qu. 65. art. 1. poteſtque in hunc modum proponi. Non poteſt eſſe virtus moralis in eſſe perfecto, niſi adſit perfecta prudentia, quæ eſt regula virtutum moralium, & quæ vt ait D. Bernardus 1. de conſiderat. cap. 8. *Inter voluptates & neceſſitates media quaſi quædam arbitra ſedens, vtrinque certis limitibus diſterminat fines, iſtis aſſignans & præbens quod ſat eſt, illis quod nimis demens*: Atqui non poteſt eſſe perfecta prudentia ſine conſortio omnium virtutum moralium: Ergo nec vlla virtus moralis poteſt eſſe in ſtatu perfecto, niſi omnes alias virtutes habeat ſibi annexas. Maior conſtat, minor verò ſuadetur ex eo quod rectum iudicium prudentiæ dependet à rectitudine appetitus, quia vnuſquiſque proùt eſt affectus ad finem, ſic de eo practicè iudicat, iuxta illud commune proloquium: *Qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei.* Sed appetitus rectitudo ſine conſortio omnium virtutum moralium haberi nequit, cùm proprius effectus illarum virtutum ſit rectificare appetitum circa finem & materiam propriam: Ergo nec rectum iudicium prudentiæ. Vnde

Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam eſſe conſeruatricem prudentiæ, ideoque σωφροσύνην appellari. Et rationem ibidem reddit, cum aſſerit iudicium quidem ſpeculatiuum non peruerti morum deprauatione; iudicium tamen practicum & prudentiale, inde ſæpe corrumpi.

Ex his intelliges primò mutuam inter prudentiam & cœteras virtutes morales reperiri cauſalitatem & dependentiam, in diuerſo genere cauſæ; nam virtutes pendent à prudentia, in genere cauſæ directiuæ, & formalis extrinſecæ: prudentia verò pendet ab alijs virtutibus, in genere cauſæ diſpoſitiuæ, quia vt poſſit rectum & incorruptum de rebus omnibus in ſingulis negotijs ferre iudicium, opus omnino eſt, appetitum circa fines virtutum omnium rectè eſſe diſpoſitum, quod fit per ipſas virtutes morales.

Intelliges ſecundò, non dari prudentias partiales, quæ ſingulas virtutes dirigant, vna temperantia v. g. alia fortitudinem, alia iuſtitiam, vt quidam exiſtimant; ſed vnam totalem & perfectam, quæ omnes virtutes dirigit, & omnia agibilia reſpicit. Vt enim prudentia aliquam virtutem dirigat, debet illi conſtituere medium, reſcindendo extrema quibus per exceſſum vel defectum poteſt corrumpi: ad hoc autem non ſufficit prudentia partialis, cùm enim illa extrema diuagentur per materiam cuiuslibet virtutis (vt conſtat exemplo mulieris, quæ poteſt à tuenda caſtitate, & à medio temperantiæ recedere: vel ob ſolam delectationem, quæ eſt materia ipſius temperantiæ; vel metu mortis, quæ eſt materia fortitudinis;

dinis; vel propter lucrum & amorem pecuniæ, quæ eſt materia liberalitatis) ad illa reſcindenda requiritur prudentia totalis & perfecta, quæ poſſit illa attingere, ac de illis iudicare.

Obijcies primò: Eccleſia & Patres communiter docent, ſingulos iuſtos & ſanctos, in quibuſdam virtutibus præcellere, & ſe inuicem ſuperare. Vnde Beda dicit quod *Sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent glorientur:* Ergo cenſent virtutes morales non eſſe inter ſe connexas, ſed ab inuicem ſeparabiles.

Reſpondeo ex D. Thoma in 3. diſt. 36. qu. 1. art. 2. ad 1. illud debere intelligi *de virtutibus quantùm ad vſus, & non quantùm ad habitus: diuerſi enim ſancti diuerſimodè excedunt ſe inuicem in vſibus diuerſarum virtutum, ſecundùm quod de quolibet Confeſſore dictum eſt, non eſt inuentus ſimilis illi qui conſeruaret legem excelſi.* Propter huiuſmodi ergo exceſſum ex parte vſus, tribuimus cuilibet ſancto quaſdam ſpeciales virtutes, & alias negamus, non quia iſtis careant, ſed quia in illis magis ſplendent.

Inſtabis, ſi homo poſſit exercere actus vnius virtutis, non exercendo actus aliarum, poterit etiam acquirere vnam virtutem ſine alijs; cùm virtutes non acquirantur niſi per proprios actus, ſubindeque virtutes omnes non erunt inter ſe connexæ & concatenatæ.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens, poterit acquirere vnam virtutem ſine alijs, quantùm ad eſſentiam, & in eſſe imperfecto, concedo, In ſtatu perfecto, nego. Status enim

perfectus virtutis non dependet ſolùm ex actibus gignentibus eſſentiam virtutis, ſed etiam ex conſortio & comitatu aliarum, à quibus iuuari debet, vt facilè & promptè poſſit in propria materia medium rationis attingere, non ſolùm per receſſum ab his quæ in propria materia poſſunt abducere à tali medio (ad quod ſufficit ipſa virtus,) ſed etiam per receſſum ab his quæ poſſunt abſolutè & in quacumque materia abducere, vt conſtat in exemplis ſupra adductis. Vnde D. Gregorius Magnus lib. 22. moral. cap. 1. *Vna virtus ſine alijs, aut omnino nulla eſt, aut imperfecta. Vt enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque iuſtitia, tanto perfectæ ſunt ſingulæ, quanto viciſſim ſibimet ſunt coniunctæ: diſiunctæ autem perfectæ eſſe nequaquam poſſunt; quia nec prudentia vera eſt, quæ iuſta, temperans, & fortis non eſt; nec perfecta temperantia, quæ fortis, iuſta, & prudens non eſt; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iuſta non eſt; nec vera iuſtitia, quæ prudens, fortis, & temperans non eſt.*

Obijcies ſecundò: In paupere non poteſt reperiri virtus magnificentiæ, nec virginitas in coniugato, cùm illarum actus ab eis exerceri non poſſint: Ergo vna virtus poteſt haberi ſine alia, ſubindeque non ſunt inter ſe connexę.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico, ad acquiſitionem virtutis non requiri quod actus exterior illius exerceatur, ſed ſufficere actum internum electionis, abſolutum, vel conditionatum: Vnde ſi pauper eliciat actus internos conditionatos

tos liberalitatis & magnificentiæ, poterit illas virtutes ſibi comparare; & ſimiliter coniugatus virtutem virginitatis, quantùm ad formale, quia poteſt habere in præparatione animi, integritatis conſeruandæ propoſitum, ſi hoc ſibi competeret. Addo quod, cùm diximus virtutes morales habere inter ſe neceſſariam connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum ſubiectum eſt capax, non verò de illis quarum eſt incapax: coniugatus autem, qui res venereas expertus eſt, non eſt capax caſtitatis virginalis, ſed duntaxat coniugalis.

CAPVT VI.

An virtutes morales acquiſitæ poſſint eſſe ſine charitate, & ſine illa veram & eſſentialem rationem virtutis habeant.

NEgant quidam Recentiores, quos nouiſſimè ſecutus eſt Author Theologiæ mentis & cordis tomo 4. pagina 49. affirmant verò communiter noſtri Thomiſtæ, cum quibus.

Dico primò, virtutes morales acquiſitas poſſe eſſe ſine charitate.

Probatur primò ex D. Thoma hic qu. 65. art. 2. in corp. vbi ſic ait: *Virtutes morales prout ſunt operatiuæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, poſſunt per opera humana acquiri, & ſic acquiſitæ ſine charitate eſſe poſſunt, ſicut fuerunt in*

multis gentibus. Quo nihil clarius & expreſſius in fauorem noſtræ cõcluſionis dici poteſt.

Confirmatur: Cùm idem S. Doctor ibidem ſecundò loco ſibi obieciſſet: *Virtutes morales poſſunt acquiri ex actibus humanis: Sed charitas non habetur niſi ex infuſione: Ergo virtutes morales haberi poſſunt ſine charitate*. Sic reſpondet: *Dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquiſitis*: Ergo ex D. Thoma licèt virtutes morales infuſæ non poſſint eſſe ſine charitate, bene tamen acquiſitæ.

Ratio etiam id ſuadet, Ideo enim virtutes morales infuſæ cum charitate neceſſariò connexæ ſunt, quia ſunt proprietates gratiæ ſanctificantis, ab illa dimanantes, & ab ea inſeparabiles; & quia regulantur prudentia infuſa, quæ ſine charitate eſſe non poteſt, vt docet D. Thomas art. citato: Sed virtutes morales acquiſitæ, nec ſunt proprietates gratiæ, ab ea dimanantes, cùm ſint ordinis naturalis, & actibus noſtris acquirantur; nec regulentur prudentia infuſa, ſed acquiſita: Ergo non ſunt connexæ cum charitate, ſed ab ea ſeparabiles.

Dico ſecundò, virtutes morales acquiſitas, à charitate ſeparatas, eſſe veras virtutes.

Probatur primò ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 7. in corp. vbi ſic ait: *Si accipiatur virtus ſecundum quod eſt in ordine ad aliquem finem particularem, ſic poteſt aliqua virtus dici ſine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum: Sed ſi illud particulare bonum, non ſit verum bonum, ſed apparens, virtus etiam quæ eſt in ordine ad hoc bo-*

-num

num, non erit vera virtus, ſed falſa; ſicut non eſt vera virtus auarorum prudentia, & auarorum iuſtitia &c. Si vero illud bonum particulare, ſit verum bonum, puta conſeruatio ciuitatis, vel aliquid huiuſmodi, erit quidem vera virtus, ſed imperfecta, niſi referatur ad finale & perfectum bonum. Quibus verbis hanc rationem fundamentalem noſtræ concluſionis inſinuat: Vt aliquis habitus ſit vera virtus, requiritur & ſufficit quod tendat & inclinet in bonum quod ſit verum & non tantùm apparens: Sed virtutes morales acquiſitæ, ſecundùm ſe, & independenter à charitate, tendunt & inclinant hominem in bonum quod eſt verum, & non tantùm apparens, nempe in bonum honeſtum & rationi conſonum, quod eſt verum bonum, vtpote ordinabile in vltimum finem. Vnde idem S. Doctor initio eiuſdem articuli ſic ait: *Bonum ſecundarium & quaſi particulare hominis poteſt eſſe duplex, vnum quidem quod eſt verè bonum, vtpote ordinabile quantùm eſt de ſe ad principale bonum, quod eſt vltimus finis: aliud autem eſt bonum apparens & non verum, quia abducit à finali bono:* Ergo virtutes morales acquiſitæ, independenter à charitate ſunt veræ virtutes.

Probatur ſecundò concluſio: Ille habitus vera virtus dici poteſt, qui habet quidquid requiritur ad virtutis eſſentiam: Sed virtutes morales acquiſitæ, independenter à charitate, habent quidquid requiritur ad illarum eſſentiam: Ergo independenter ab illa veræ virtutes dici poſſunt. Maior patet, minor probatur. Si aliquid eſſentiale deeſſet illis virtu-

tibus, vt ſunt à charitate ſeparatæ: eſſet ordo in finem ſupernaturalem, vt dicunt Aduerſarij: Atqui talis ordo non eſt de illarum eſſentia, ſed perfectio quædam accidentalis, eis per accidens ſuperaddita, ex vi imperij charitatis: Ergo &c. Minor probatur primò ex D. Thoma 2. 2. q 47. art. 6. in corp: vbi ſic ait: *Finis virtutum moralium eſt bonum humanum, bonum autem humanæ animæ eſt ſecundùm rationem eſſe*. Et in reſp. ad 1. *Virtutibus moralibus præſtit it finem ratio naturalis quæ dicitur ſynderesis*. Item in reſp. ad 3. *Virtutes morales tendunt in finem à ratione naturali præſtitutum*: Ergo iuxta D. Thomam ordo in finem ſupernaturalem non eſt de eſſentia virtutum moralium acquiſitarum, ſed duntaxat ordo in finem naturalem, nempe in bonum honeſtum & rationi conſonum. Vnde idem S. Doctor ibidem art. 7. ſic diſcurrit: *Hoc ipſum quod eſt conformari rationi rectæ eſt finis proprius cuiuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit ne propter concupiſcentias homo diuertat à ratione, & ſimiliter fortitudo ne à recto iudicio rationis diuertat propter timorem, vel audaciam; & hic finis præſtitutus eſt homini ſecundùm naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat vnicuique vt ſecundum rationem naturalem operetur*.

Secundò probatur eadem minor ratione manifeſta: Ordo in finem ſupernaturalem non poteſt eſſe de eſſentia habitus entitatiuè naturalis, vel prædicatum eſſentiale illius: Sed virtutes morales acquiſitæ, ſunt habitus entitatiuè naturales, vt de ſe conſtat: Ergo ordo in finem ſupernaturalem, non poteſt eſ-

ſe

ſe de illarum eſſentia, ſeu prædicatum eſſentiale illarum, ſed duntaxat quædam perfectio eis extrinſeca & accidentalis, ex imperio charitatis illis ſuperueniens.

Probatur tertiò concluſio deſtruendo præcipuum fundamentum aduerſæ ſententiæ: Charitas non eſt forma intrinſeca & eſſentialis virtutum moralium acquiſitarum, ſed duntaxat extrinſeca & accidentalis: Ergo independenter ab illa veram & eſſentialem rationem virtutis habent. Conſequentia patet; Antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 8. ad 1. vbi ſic ait: *Charitas dicitur eſſe forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter, aut eſſentialiter, ſed magis effectiuè, inquantum ſcilicet omnibus formam imponit*: extrinſecam nimirum & accidentalem, nempe ordinem in finem ſupernaturalem, ex imperio charitatis illi aduenientem.

Ratio etiam ſuffragatur, ſi enim charitas eſſet forma intrinſeca & eſſentialis omnium virtutum moralium, illæ non diſtinguerentur ſpecie inter ſe, quod eſt pluſquam abſurdum, & contra S. Thomam hic qu. 60. art. 5. & 6. vbi docet virtutes morales diſtingui ſpecie inter ſe ſecundùm diuerſa obiecta paſſionum. Sequela patet, illa enim ſunt eiuſdem ſpeciei, quæ habent eandem formam eſſentialem & intrinſecam, cùm ſpecies ſumatur à forma eſſentiali: vnde quia duo homines habent formam intrinſecam & eſſentialem eiuſdem ſpeciei, nimirum animam rationalem, non differunt ſpecie inter ſe: Ergo ſi charitas eſſet forma eſſentialis & intrinſeca omnium virtutum moralium, illæ inter ſe ſpecie non differrent.

Demum poteſt ſuaderi concluſio hoc diſcurſu: Habitus elicientes in peccatore actus honeſtos & moraliter bonos, quales ſunt ſuccurrere egenis, honorare parentes, caſtè viuere, reddere vnicuique quod ſuum eſt &c. non ſunt vitia: Ergo ſunt veræ virtutes, ſubindeque dantur veræ virtutes ſine charitate. Conſequentia patet, cùm omnis habitus, actus humanos & morales eliciens, debeat eſſe virtus, aut vitium, nec vlli dentur habitus morales medij inter vitium & virtutem. Antecedens verò ex eo liquet, quod habitus vitioſi inclinant ſolùm ad actus peccaminoſos, & moraliter malos, ſeu rationi difformes: prædicti verò actus à peccatore eliciti, non ſunt mali nec peccaminoſi (vt docent communiter Theologi contra Michaelem Bayum, & oſtendemus in tractatu de gratia) ſed honeſti, & moraliter boni, ſeu rationi conformes: Ergo habitus elicitiui illorum, non ſunt vitia, ſed virtutes.

Dico tertiò: Virtutes morales acquiſitæ; quando ſunt ſuperatæ à charitate, non ſunt perfectæ virtutes.

Probatur primò: Vt aliqua virtus ſit perfecta, debet ordinari ad bonum perfectum, quod eſt vltimus finis: Sed virtutes morales acquiſitæ, quando ſunt à charitate ſeparatæ, non ordinantur ad vltimum finem, cùm ad illum ordinentur per imperium charitatis: Ergo non ſunt perfectæ virtutes. Vnde D. Thomas 2. 2. qu. 23. art. 7. *Si bonum particulare* (ad quod habitus inclinat voluntatem) *ſit verum bonum, puta conſeruatio ciuitatis, vel aliquid huiuſmodi, erit quidem vera vir-*

tus, ſed imperfecta, niſi referatur ad finale & perfectum bonum.

Probatur ſecundò: Virtus perfecta facit habentem ſimpliciter bonum: Sed hoc præſtare nequeunt virtutes morales à charitate ſeparatæ, cùm homo priuatus gratia & charitate non poſſit dici ſimpliciter bonus: Ergo virtutes morales à charitate ſeparatæ, non ſunt perfectæ, quamuis veram & eſſentialem rationem virtutis participent. Sicut puer eſt verus homo, ſed non perfectus. Vel ſicút Theologia quæ eſt in nobis viatoribus, habet veram rationem ſcientiæ, licèt non ſit in ſtatu perfecto & connaturali, eò quòd non ſit coniuncta ſcientiæ beatorum, ſeu claræ viſioni Dei, cui ſubalternatur, vt tomo 1. qu. procœmiali declarauimus.

Soluuntur obiectiones.

CONtra primam & ſecundam concluſionem obijciunt in primis Aduerſarij varia Patrum teſtimonia quibus aſſeritur peccatores & infideles nullam veram virtutem habere: in quo multus præter cœteros eſt Auguſtinus 4. contra Iulian. cap. 3. vbi ait non eſſe veras virtutes, niſi vbi eſt vera ſapientia & charitas Dei, & ideò non fuiſſe inter Romanos & Græcos qui eſſent veri ſapientes ſtudioſique cenſendi.

Sed ad hæc reſpondetur, Auguſtinum, nomine veræ virtutis, intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoueat ad vitam æternam, ſiue, vt ipſe loquitur, *quæ liberandis & beatificandis hominibus deſeruiat*, Vnde ibi-

ibidem ait: *Si ad conſequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Chriſtum promiſit, nihil proſunt homini virtutes, non ſunt veræ virtutes.* Quod verò idem S. Doctor agnoſcat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, id eſt quæ retineant eſſentiam & quidditatem virtutes, patet ex epiſtola 130. vbi ait continentiam Polemonis ad huius vitæ honeſtatem valuiſſe, hoc eſt fuiſſe verè bonam intra gradum virtutis moralis Philoſophicæ, & donum Dei illam appellat; negat tamen ad futuram immortalitatem valuiſſe, quia illi defuit charitas & religio in verum Deum.

Ex his explicata manent plura teſtimonia D. Thomæ quæ nobis obijciuntur. Nam quando S. Doctor varijs in locis aſſerit ſine charitate nullas eſſe veras virtutes, quia non referuntur in debitum finem, & ex hoc infert in infidelibus & peccatoribus neque eſſe veram caſtitatem, neque veram iuſtitiam, loquitur de virtute vera ſimpliciter, id eſt perfecta, vt conſtat ex 2. 2. quæſt. 23. art. 7. vbi ſic ait: *Erit quidem vera virtus, ſed imperfecta, niſi referatur ad finale & perfectum bonum*, nempe vltimum finem. Vnde cùm hic qu. 65. art. 2. dicit quod *virtutes acquiſitæ ſunt ſecundùm quid virtutes, non autem ſimpliciter*, non intendit ab illis excludere eſſentiam & quidditatem virtutis, ſed duntaxat rationem & ſtatum perfectæ virtutis comparatiuè ad virtutes theologicas, & morales infuſas, quæ perfectæ virtutis rationem habent. Vnde ſtatim ſubdit, *ordinant enim hominem bene reſpectu finis vltimi in aliquo genere, non autem reſpectu finis vltimi ſimpliciter.* Quæ ratio manifeſtè demon-

monſtrat, ipſum non loqui de eſſentia virtutis moralis, ſed ſolùm de eius perfectione, quæ attenditur penes ordinem ad bonum perfectum, quod eſt vltimus finis ſimpliciter, vt in tertia concluſione declarauimus.

Demum quando idem S. Doctor ait claritatem eſſe formam virtutum, loquitur de forma extrinſeca, & accidentali, non verò de intrinſeca, & eſſentiali; vt conſtat ex loco ſupra citato, vbi inquit quod *charitas dicitur eſſe forma virtutum aliarum, non exemplariter, aut eſſentialiter*. Alioquin, vt ſupra arguebamus, virtutes morales ſpecies inter ſe non differrent, quia in eadem forma eſſentiali, à qua ſpecies ſumitur, conuenirent. Charitas ergo eſt duntaxat forma aſſiſtens & extrinſeca, qua cœteræ virtutes in ſuis actibus ad vltimum finem diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinſecam quæ ipſis aduenit ex eo quod referantur in finem hominis ſupernaturalem, in quem non ſubueherentur ſine charitate. Nihilominus tamen ex ſuo intrinſeco & connaturali fine, qui naturæ ſeptis coercetur, habent honeſtatem & bonitatem naturalem, ſupernaturali aduentitiæ ſubſtratam, ſed quaſi informem, eò quòd denudentur ornamento illo inſigni quod per charitatem poſſet accedere.

Obijcit ſecundò quidam Recentior: Virtutes omnes ſunt inter ſe connexæ & concatenatæ, ſubindeque qui vnam habet omnes omnino poſſidet, vt capite præcedenti oſtendimus: Sed in infidelibus & peccatoribus non poſſunt reperiri omnes virtutes morales: Ergo nulla prorſus vera virtus in illis eſſe poteſt.

Re-

Reſpondeo doctrinam de connexione virtutum intelligi debet de virtutibus ſecundùm ſtatum perfectis, non verò de illis quantùm ad ſuam eſſentiam, & in ſtatu imperfecto conſideratis, ſic enim vna poteſt eſſe ſine alijs, vt docet D. Thomas hic qu. 65. art. 1. his verbis: *Virtus moralis poteſt accipi vel perfecta vel imperfecta: imperfecta quidem moralis virtus vt temperantia ve fortitudo, nihil aliud eſt quam aliqua inclinatio in homine exiſtens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, & hoc modo accipiendo virtutes morales, non ſunt connexæ.* Vnde hoc argumentum ſolùm probat in infidelibus & peccatoribus non reperiri virtutes morales perfectas, non tamen oſtendit in eis non eſſe virtutes veras, ſeu habentes eſſentiam, & quidditatem virtutis, quamuis imperfectas, ob defectum ordinationis in vltimum finem, vt concluſione tertia declarauimus.

Inſtat idem Author: Nulla vera virtus poteſt reperiri ſine prudentia, quæ eſt omnium virtutum regula & menſura: Sed prudentia ſine charitate eſſe non poteſt, vt docet D. Thomas hic qu. 65. art. 2. Ergo ſine charitate nulla vera virtus reperiri poteſt.

Reſpondeo nullam veram virtutem reperiri poſſe ſine prudentia infuſa vel acquiſita, & hoc intercedere diſcrimē inter virtutes morales infuſas & acquiſitas, quod illæ regulantur per prudentiam infuſam, quæ ſupponit charitatem; iſtæ verò per prudentiam naturalem & acquiſitam, quæ charitatem eſſentialiter non ſupponit. Vnde D. Thomas 2. 2. qu. 47. art. 6. ad 1. *Virtutibus moralibus præſtituit finem*

nem ratio naturalis quæ dicitur ſynderesis. Et in reſp. ad 2. *Virtutes morales tendunt in finem à ratione naturali præſitum.*

Obijciunt tertiò Aduerſarij: Sicut ſcientiæ dependent à principijs, ita virtutes morales à finibus: Sed impoſſibile eſt dari ſcientiam, intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impoſſibile eſt, veras reperiri virtutes, ſi appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui exiſtens in peccato mortali eſt auerſus à Deo vt vltimo fine, tam naturali, quam ſupernaturali: Ergo non poteſt habere veras virtutes.

Reſpondeo quod vt intellectus habeat veram ſcientiam de aliquo obiecto, non aliud requiritur, quam quod ſit bene diſpoſitus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel euidenter in ſe cognoſcendo, quacumque exiſtente diſpoſitione circa principia communiſſima, quamuis ſine illorum notitia, non ſit ſcientia perfecta, ſed habeat potiùs ſtatum diſpoſitionis quàm habitus. Similiter vt vera virtus moralis acquiratur & conſeruetur in appetitu, ſufficit quod appetitus ſit bene affectus ad finem proprium ipſius virtutis, quamuis non ſit conuerſus ad finem vltimum ſimpliciter; ſine qua conuerſione virtus non poteſt eſſe perfecta, nec virtus ſimpliciter dici debet, magiſque habet ſtatum diſpoſitionis quam habitus, cùm ſit in via ad corruptionem.

Ex dictis intelliges, tria eſſe genera virtutum: aliquæ non ſunt veræ, ſed tantùm apparentes, quia non ordinantur ad verum bonum, ſed apparens; ſicut auarorum pruden-

tia,

tia, qua excogitant diuerſa genera lucrorum; & auarorum iuſtitia, qua grauium damnorum metu contemnunt aliena; & auarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ ſumptuoſa eſt, cohibent appetitum; & auarorum fortitudo, qua vt ait Horatius: *Per mare pauperiem fugiunt, per ſaxa, per ignes*. Aliæ ſunt virtutes veræ, ſed non perfectæ, quia ad verum bonum, ſed non perfectum, nempe ad bonum honeſtum, quod non habet rationem finis vltimi, ſed tantùm intermedij, ordinantur; & huius generis ſunt virtutes morales acquiſitæ. Aliæ demum ſunt non ſolùm veræ, ſed etiam perfectæ virtutes quia nimirum ordinantur ad vltimum finem, qui eſt bonum perfectum, & tale ſimpliciter; & huiuſmodi ſunt virtutes theologicæ, & morales infuſæ. Virtutes primi generis non regulantur à vera ſed à falſa prudentia, quæ prudentia carnis appellatur. Secundi generis regulantur à prudentia naturali & acquiſita. Tertij generis à prudentia ſupernaturali & infuſa. Obiectum virtutum primæ claſſis, cùm non ſit verum bonum, ſed apparens, non eſt ordinabile in Deum vt vltimum finem, ſed potiùs ab illo vt vltimo fine auertit. Obiectum verò virtutum ſecundæ, nempe bonum honeſtum & rationi conſonum; ex ſe & ex natura ſua tendit in Deum vt finem vltimum ſecundùm quid, nempe vt luminis naturalis, & boni honeſti authorem, & quantùm eſt de ſe, per imperium charitatis in Deum vt vltimum finem ſimpliciter, referibile eſt. Demum obiectum virtutum tertiæ claſſis actu refertur in Deum vt vltimum finem ſimpliciter, vel eſt ipſemet Deus, vt

au-

author ſupernaturalis, & vltimus finis.

CAPVT VII.

De donis Spiritus Sancti.

DAri in nobis Spiritus Sancti dona, ſeu ſpeciales aliquas diſpoſitiones, à Spiritu Sancto animæ impreſſas, quibus diſponitur ad hoc vt ab ipſo bene & facilè ad opera extraordinaria moueatur, conſtat ex varijs ſcripturæ locis, vbi fit expreſſa illorum donorum mentio, & ex hymnis Eccleſiaſticis, in quibus Spiritus Sāctus *ſeptiformis munere* appellatur, & ſacrum nobis dare ſeptenarium dicitur.

Ratio etiam ſuffragatur, vt enim diſcurrit S. Thomas hic qu. 68. art. 2. quod imperfectè habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non poteſt per ſe operari, niſi ab altero moueatur; ſicut luna in qua eſt imperfectè natura lucis, non illuminat, niſi illuminata à Sole: Sed virtutes theologicæ, & morales infuſæ, imperfectè informant animam rationalem: Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad vltimum finem, quin ſemper indigeat moueri quodam ſuperiori inſtinctu Spiritus Sancti, ſubindeque donis illius, quæ animam ad motionem illam diſponant. Ex quo patet dona illa eſſe habitus, non verò ſolùm motiones tranſeuntes; anima enim humana habitualiter diſponi debet, & à Spiritu Sancto connaturaliter moueatur, ſicut per virtutes morales diſponitur habitualiter, vt moueatur

ueatur connaturaliter à ratione; ergo ſicut illæ virtutes ſunt habitus, ita & dona Spiritus Sancti. Vnde S. Thomas qu. citata art. 4. *Dona ſunt quidam habitus perficientes hominem, ad hoc quod promptè ſequatur inſtinctum Spiritus Sancti; ſicut virtutes morales perficiunt vires appetitiuas ad obediendum rationi.*

Sunt tamen aliqui Theologi qui exiſtimant, talia dona à virtutibus infuſis realiter non differre. Sed hæc ſententia parùm videtur probabilis, & poteſt hac ratione confutari: Illi habitus diſtinguuntur realiter, qui reſpiciunt diſtincta formaliter obiecta: Sed virtutes infuſæ, & dona, reſpiciunt obiecta formaliter diuerſa: illæ enim reſpiciunt ſuum obiectum, vt dirigibile per regulas prudentiæ infuſæ, modo communi & ordinario, iſta verò vt dirigibile modo altiori, nempe per quandam ſpecialem inſpirationem & motionem Spiritus Sancti, præter regulas prudentiæ, & præuiæ ad conſilium & deliberationem rationis, vt conſtabit ex infra dicendis: Ergo inter ſe diſtinguuntur realiter.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Habitus quibus aliquod mobile diſponitur ad recipiendam motionem ab aliquo ſuperiori motore, debent inter ſe diſtingui, iuxta motorum diſtinctionem & qualitatem: Sed homo per virtutes acquiſitas redditur promptè mobilis à lumine naturæ, per infuſas, à lumine gratiæ & fidei; per dona, à ſpeciali impulſu & inſtinctu Spiritus Sancti: Ergo dona ab illis virtutibus diſtingui debent. Minor eſt certa, maior verò ex eo conſtat, quod omne mobile debet proportionari ſuo motori.

Di-

Dices, Virtutes theologicæ, & morales infuſæ, pariter diſponunt animam ad recipiendam motionem Spiritus Sancti; cùm enim homo non poſſit actus illarum virtutum elicere, niſi Spiritu Sancto mouente, inſpirante, & illuminante; eo ipſo quod illæ diſponunt & complent potentias animæ ad actus ſupernaturales eliciendos, etiam illas diſponunt ad recipiendam motionem, inſpirationem, & illuſtrationem Spiritus Sancti: Ergo prædicta ratio non valet.

Sed contra: licèt virtutes theologicæ, & morales infuſæ, diſponant animam ad recipiendam motionem Spiritus Sancti, diuerſimodè tamen à donis; nam dona illam diſponunt ad motionem Dei ſpecialem, qua homo à Deo mouetur, non medio conſilio & deliberationem, ſed diuino inſtinctu; virtutes autem theologicæ & morales infuſæ, illam diſponunt ad recipiendam motionem Spiritus Sancti, communem & ordinariam intra ipſum ordinem ſupernaturalem, per quam ſcilicet homo natus eſt moueri ſuppoſito conſilio & deliberatione rationis. Vnde D. Thomas hic qu. 68. art. 1. ad 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, ſecundùm quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem donum, ſecundùm quod operatur ex inſtinctu diuino.*

Septem ſunt dona Spiritus Sancti, *Vt enim mundus ſeptem diebus eſt perfectus, ſic & minor mundus ſeptem donis Spiritus perficitur,* vt poſt Gregorium Magnum ait D. Bonauentura lib. de ſeptem donis cap. 2. Hæc ſunt ſeptem radij ſpirituales, tam ſplendidi, quam igniti, à ſole iuſtitiæ procedentes. Septem

columnæ, quibus domus quam diuina ſapientia ſibi ædificauit, innititur. Septem lucernæ de quibus dicitur Exodi 25. *Facies lucernas ſeptem, & pones eas ſuper candelabrum.* Septem ſtellæ in dextera Chriſti quas vidit D. Ioannes Apocal. 1. Septem oculi ſuper lapidem vnum, de quibus fit mentio Zachar. 3. Septem crines in quibus fortitudo Sanſonis poſita erat, vt habetur Iudicum 26. Demum ſeptem filij Iob, qui per ſingulos dies conuiuium faciebant. *Alium enim diem* (inquit Gregorius lib. 1. moral. cap. 15.) *habet ſapientia, alium intellectus, alium conſilium, alium fortitudo, alium ſcientia, alium pietas, alium timor,* Addit quod Spiritus Sanctus ſeptem illis donis contra omnes tentationes vitia animum firmat & protegit. *Contra ſtultitiam ſapientia; contra hebetudinem intellectu; contra præcepitationem conſilio; contra timorem fortitudine; contra ignorantiam ſcientia; contra ſuperbiam timore.*

Si verò quæras, an dona illa ſint remanſura in patria? Reſpondeo quod illa, quoad materiam circa quam nunc verſantur, ipſa ſcilicet opera vitæ actiuæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in ſtatu gloriæ; remanebunt tamen, & quidem perfectiſſimè; quantùm ad eſſentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo ſubditus, Spiritus Sancti motionem perfectiſſimè ſequetur. Habebunt etiam omnia dona actus ſuos in patria, circa ea quæ pertinent ad vitam contemplatiuam, quæ eſt vita beata. Vnde Ambroſius lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 20. *Ciuitas Dei, illa Ieruſalem cæleſtis, non mea-*

tu alicuius fluuÿ terreſtris alluitur, ſed ex vitæ fonte procedens Spiritus Sanctus, cuius nos breui ſatiamur hauſtu, in illis cæleſtibus ſpiritibus redundantiùs videtur affluere, pleno ſeptem virtutum ſpiritualium feruens meatu.

TRACTATVS V.

DE

PECCATIS.

AGemus in hoc Tractatu in primis de peccato in genere, eiuſque naturam, ſubiectum, & cauſas exponemus. Deinde de præcipuis eius ſpeciebus, nempe de peccato originali, quod ab Adamo per ſeminalem propagationem in poſteros traducitur; de peccato habituali, quod remanet in nobis, tranſacto actu peccaminoſo, & macula peccati dicitur; de peccato actuali commiſſionis, & omiſſionis, & demum de peccato tam mortali, quam veniali.

CAPVT I.

De natura peccati in genere.

DIco primò, de ratione omnis peccati eſt quod ſit contra rectam rationem & legem æternam. Ita D. Thomas hic quæſt. 71. art. 6. vbi ſic diſcurrit: *Actus humanus habet quod ſit malus* (moraliter) *ex eo quod caret debita commenſuratione: omnis autem commenſuratio cuiuſcumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua ſi diuertat incommenſurata erit. Regula autem voluntatis humanæ eſt duplex: vna propinqua & homogenea, ſcilicet humana ratio; alia verò eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei.* Ergo actus moraliter malus, eſſentialiter importat difformitatem ſeu diſconuenientiam ad rectam rationem & legem æternam. Vnde ab Auguſtino peccatum definitur: *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*, ſubindeque contra legem naturalem, quæ eſt quædam participatio legis æternæ in mentibus noſtris impreſſa. Quare Ambroſius lib. 5. de paradiſo cap. 14. ait quod talis lex *non inſcribitur, ſed innaſcitur, nec aliqua lectione percipitur, ſed profluo quodam naturæ fonte in ſingulis exprimitur.*

Dico ſecundò, eſt eſſentiale peccato quod ſit iniuria & offenſa Dei. Hæc concluſio ſequitur ex dictis in præcedéti, ſi enim peccatum ſit contra legem æternam, non poteſt non eſſe iniuria ſeu offenſa Dei; qui enim ſciens & volens tranſgreditur legem ab aliquo impoſitam,

tam, verè offendit ipſum legislatorem, quia eius voluntati contradicit, eique debitam ſubiectionem & obedientiam denegat. Deinde peccatum non ſolùm Deo vt ſupremo legislatori contrariatur, ſed etiam ipſum offendit vt iuſtum iudicem, non timendo eius pœnam & ſupplicium; vt ſupremum & ſummum dominum, denegando ei ſeruitutem debitam; vt amicum & benefactorem, exhibendo ſe ei inimicum & ingratum, ac abutendo ipſius beneficijs; vt primam cauſam & primum principium, vtendo ipſius concurſu ad peccandum; & denique vt ſummum bonum & vltimum finem, quia per quodlibet peccatum mortale conuertitur peccans ad bonum creatum tanquam ad finem vltimum, & à Deo vero fine vltimo auertitur, in quo Deus ipſe ſummè offenditur.

Obijcies primò contra primam concluſionem: Mendacium & odium Dei ſunt quid intrinſecè malum moraliter, non ſolùm antecedenter ad legem poſitiuam, & independenter ab illa, ſed etiam antecedenter ad legem naturalem, imò & ad legem æternam: nam pro illo priori in quo diuinus intellectus per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcit odium Dei præcisè ſecundùm prædicata eſſentialia, verè cognoſcit illud vt oppoſitum ſuæ bonitati, & vt auertens ab ea creatūram rationalem, ipſique creaturæ rationali diſconueniens & diſſonum: idem dicendum de mendacio: Ergo actus ſecundùm ſe mali, ſunt peccata, independenter a lege naturali, & a lege æterna, & antecedenter ad illas, ſubindeque non eſt eſſentiale peccato quod ſit le-

gi naturali & æternæ contrarium.

Reſpondeo mendacium, odium Dei, & alios actus ſecundùm ſe malos, antecedenter ad legem naturalem, vel ad legem æternam, non eſſe mala & peccata formaliter, ſed initiatiuè tantùm & fundamentaliter, quatenus ex ſe & ab intrinſeco ſunt determinata, vt a lege æterna, ſubindeque a lege naturali, quæ eſt eius participatio, diſcordent & deuient, & apta nata vt per illam prohibeantur, poſt cuius prohibitionem erunt mala & peccata formaliter & completiuè. Si autem quæras, in quo conſiſtat malitia hæc initiatiua & fundamentalis? Reſpondebo breuiter, ipſam conſiſtere in eo quod actus ab intrinſeco mali ſecundùm ſe repugnent alicui ex diuinis perfectionibus, vt odium Dei ſummæ bonitati, mendacium primæ veritati, furtum ſummæ iuſtitiæ & æquitati; hæc enim contrarietas & repugnantia eſt ratio & fundamentum, cur Deus per legem æternam & naturalem huiuſmodi actus prohibeat: nam ſicut Deus eſt neceſſariò determinatus ad diligendum ſua diuina attributa, ita neceſſariò eſt determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æterna quidquid illis contrariatur.

Obijcies ſecundò contra ſecundam concluſionem; Quidquid eſt eſſentiale peccato, prouenit illi ab obiecto a quo ſpecificatur: Sed ab obiecto ſolùm prouenit peccato ratio mali ſiue defectus moralis, ratio verò offenſæ ſiue iniuriæ prouenit ei ex ordine ad perſonam offenſam, quæ eſt diſtincta ab obiecto peccati: Ergo non eſt eſſentiale peccato, quod ſit iniuria ſeu offenſa Dei.

Re-

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem, nam in obiecto peccati virtualiter includitur Deus, vt legislator, & vt vltimus finis; vt legislator quidem, quia obiectum peccati eſt moraliter malum, ac proinde a diuina lege poſitiua aut naturali prohibitum; vt verò vltimus finis, quia in moralibus obiectum aliquod præcipitur aut prohibetur, in ordine ad Deum vt vltimum finem: vnde ratio iniuriæ ſeu offenſæ contra Deum, vt legislatorem, & vt vltimum finem, virtualiter & implicitè includitur in peccato, quatenus eſt malum morale, & ab eo nequit perfectè præſcindi.

CAPVT II.

Peccatorum multiplex diuiſio.

PEccatum primò diuiditur in originale, quod deriuatur ab Adamo, & per originem ſeu generationem, in eius poſteros transfunditur; & perſonale, quod propria voluntate peccantis committitur & ab alio non deriuatur.

Secundò peccatum perſonale diuiditur in actuale & habituale. Primum eſt actus malus & difformis regulis morum: Secundum verò conſiſtit in quadam macula, quæ in anima relinquitur ex peccato actuali, & in ea remanet, donec per gratiam ſanctificantem auferatur.

Tertiò peccatum actuale ſubdiuiditur in

peccatum commiſſionis & omiſſionis. Illud conſiſtit in productione alicuius actus mali & difformis regulis morum. Iſtud eſt carentia ſeu priuatio alicuius actus debiti & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negatiuo, ponens actum qui iubetur non poni; ſecundum cum affirmatiuo, negligens actum qui præcipitur.

Quartò peccata actualia diuiduntur in carnalia & ſpiritualia. Illa ſunt quæ perficiuntur in delectatione carnali, vt gula & luxuria, quæ delectatione ciborum & venereorum conſummantur. Iſta quæ perficiuntur in delectatione ſpirituali, vt ſuperbia, inuidia, & ſimilia, quæ in ſola apprehenſione alicuius rei concupitæ, vel ad votum habitæ, conſummantur. Prima plus habent de conuerſione, quam de auerſione; ſecunda è contra plus de auerſione quam de conuerſione: vnde iſta quoad culpam ſunt grauiora, illa quoad adhæſionem maiora. Demum vt ait Gregorius Magnus lib. 33. moral. cap. 11. *Peccata carnalia ſunt minoris culpæ, & maioris infamiæ.* Minoris quidem culpæ, quia ad illa impellimur pluribus ac vehementiſſimis incentiuis. Maioris verò infamiæ, quia ſunt circa delectationes illas quæ ſunt nobis & brutis communes. Vnde ſuperbi ſæpe in peccata illa carnalia, iuſto Dei iudicio prolabuntur, vt confundantur, & humilientur, ſicut obſeruauit idem S. Pontifex lib. 11. moral. cap. 8. vbi explicans illud Iob. 12. *Balteum Regum diſſoluit*, ſubdit: *Regum itaque Balteum diſſoluit, quando propter elationis culpam, caſtitatis in eis cingulum deſtruit.*

Quin-

Quintò peccatorum alia ſunt contra Deum, alia contra ſeipſum, alia contra proximum & triplex enim ordo in homine debet eſſe, vnum per reſpectum ad regulam diuinæ legis, alius per comparationem ad regulam rationis, tertius per reſpectum ad alios homines quibus conuiuere debet. Quando ergo à primo ordine defecit, & detrahit Deo amorem vel reuerentiam debitam, dicitur peccare in Deum, vt ſacrilegus, hæreticus, blaſphemus. Quando deuiat à ſecundo ordine, & paſſiones ſuas ratione non regulat, peccat in ſeipſum, vt auarus, guloſus, luxurioſus. Quando verò à tertio ordine recedit, nec ſeruat proximo ius debitum, vel offendit humanam ſocietatem, cui naturaliter alligatur, tunc dicitur peccare in proximum, vt fures, homicidæ, adulteri.

Sextò diuiditur peccatum, in peccatum cordis, oris, & operis, quæ diuiſio dupliciter intelligi poteſt. Primò vt per peccatum cordis illud accipiatur, quod interiùs conſummatur, vt hæreſis, per peccatum oris illud quod locutione perficitur, vt mendacium; per peccatum operis illud quod opere completur, vt adulterium, vel homicidium. Secundò vt hæc diuiſio ſit potiùs in diuerſos gradus eiuſdem peccati, quam in diuerſa peccata: iracundus enim v. g. ex hoc quod appetat vindictam, primò perturbatur in corde, ſecundò in verba contumelioſa erumpit, & tertiò procedit vſque ad facta iniurioſa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo eſt primò conceptus cordis, ſcilicet cogitatio, deinde eſt manifeſtatio & locutio, & vltimo completio externa.

Demum peccatum diuiditur in mortale & veniale: Illud infert mortem animæ, eam priuando gratia & charitate, & auertendo ab vltimo fine; iſtud verò nec gratia nec charitate priuat, ſed eius tantùm feruorem diminuit, nec auertit ab vltimo fine, ſed tantùm ab eo diuertit, eiuſque conſecutionem retardat; vnde veniale dicitur, quia leue eſt, comparatione alterius, & venia maxima dignum.

CAPVT III.

Comparatio peccatorum adinuicem.

DIco primò, peccata non eſſe inter ſe connexa.

Probatur ratione D. Thomæ hic qu. 73. art. 1. deſumpta ex differentia quæ eſt inter eum qui peccat, & eum qui ſecundùm virtutem operatur: intentio enim eius qui agit ſecundùm virtutem, tendit ad vnum, ſcilicet ad id quod eſt conforme regulæ rationis, quam præſcribit prudentia, ac proinde omnes virtutes in prudentia connectuntur, vt Tractatu præcedenti oſtendimus: intentio verò peccantis non tendit ad idem, ſed ad diuerſa, nullam habentia connexionem; quia intentio peccantis, non eſt recedere a ratione (hoc ſiquidem non eſt per ſe intentum ab operante) ſed tendere in bona appetibilia, a quibus vitia & peccata ſortiuntur ſpeciem, quæ bona nedum ſunt diuerſa, ſed etiam quandoque inter ſe contraria: Ergo vitia & peccata non ſunt inter ſe con-

connexa, ſed diſparata, & aliquando inter ſe oppoſita, vt auaritia & prodigalitas vnde vt notat D. Auguſtinus epiſt. 29. aliquando vitium vitio tollitur, vt amore laudis, aut voluptatis, amor pecuniæ.

Dices, ſicut omnes virtutes conueniunt in vno principio, nempe in amore Dei, ita omnia vitia & peccata vniuntur & conueniunt in philaptia ſeu amore ſui: Ergo ſicut virtutes ſunt inter ſe connexæ, ita vitia & peccata.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem, nam vt ait S. Thomas art. citato in reſp. ad 3. *Amor Dei eſt congregatiuus, inquantum affectum hominis à multis ducit in vnum; & ideò virtutes quæ ex amore Dei cauſantur connexionem habẽt Sed amor ſui diſgregat affectum hominis in diuerſa, prout ſcilicet homo ſe amat, appetendo ſibi bona temporalia, quæ ſunt varia & diuerſa; & ideo vitia & peccata, quæ cauſantur ex amore ſui, non ſunt connexa.*

Dico ſecundò, omnia peccata non eſſe æqualia in malitia, & grauitate. Eſt contra Stoicos, qui vt refert D. Thomas qu. citata art. 2. conſiderantes peccatum ſolùm ex parte priuationis rectitudinis rationis, quam importat, & exiſtimantes nullam priuationem poſſe ſuſcipere magis & minùs, dixerunt omnia peccata eſſe æqualia. Hoc fudamentum conuellit S. Doctor, notando duplex eſſe priuationis genus, vna eſt pura & ſimplex, quæ conſiſtit quaſi in facto ſeu corrupto eſſe, ſicut mors eſt priuatio vitæ, & tenebræ, priuatio luminis, & huiuſmodi priuatio non ſuſcipit maius aut minus, quia nihil relinquit de forma, vel habitu oppo-

ſito ; non enim minùs mortuus eſt aliquis primo aut ſecundo die , quam poſt annum , cùm iam corpus eſt reſolutum ; & ſimiliter non eſt magis tenebroſa domus, ſi lucerna ſit operta pluribus velaminibus , quam ſi ſit operta vno ſolo velamine, totum lumen intercludente. Alia eſt priuatio non pura & non ſimplex, ſed aliquid retinens de forma vel habitu oppoſito, quæ magis conſiſtit in corrumpi quam in corrupto eſſe, ſicut ægritudo , quæ ita priuat debita commenſuratione humorum , vt tamen eius aliquid in ſubiecto remaneat; & talis priuatio ſuſcipit magis & minus , inquantum magis aut minus relinquit de habitu oppoſito, maior enim eſt aut minor ægritudo, ſecundùm quod magis aut minus tollit de commenſuratione humorum. Cùm ergo peccatum (eſto de formali dicat priuationem) non ſit de primo genere priuationum , ſed de ſecundo; quia ita priuat debita commenſuratione rationis, vt non totaliter ordinem rationis tollat, reperitur inæqualitas inter peccata , quantùm ad malitiam & grauitatem.

Aliam rationem habet 3. contra Gent. cap. 139. vbi ſic diſcurrit: *In omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commenſuratione conſiſtit, quantò magis à debita menſuratione receditur, tantò maius erit malum ; ſicut ſanitas conſiſtit in debita commenſuratione humorum, & pulchritudo in debita commenſuratione membrorum, veritas autem in debita commenſuratione intellectus vel ſermonis ad rem. Patet autem quod quantò eſt maior inæqualitas in humoribus , tantò eſt maior infirmitas ; & quantò eſt maior inordinatio in membris , tantò eſt maior*

ior turpitudo; & quantò magis à veritate receditur, tantò eſt maior falſitas: bonum autem virtutis in quadam commenſuratione conſiſtit, eſt enim medium ſecundùm debitam limitationem circunſtantiarum inter contraria vitia conſtitutum: quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto eſt maior malitia.

Quæres primò, an non ſolùm in peccatis quæ iure naturali prohibentur, ſed etiam in illis quæ ſolo iure poſitiuo vetantur, detur inæqualitas in grauitate & malitia? Reſpondeo affirmatiuè, illa enim poſſunt diuerſas ſpecies peccatorum conſtituere, alterius ſiquidem ſpeciei eſt ieiunium violare, & laborare in die feſto, tametſi vtrumque ſit ſolùm contra ius poſitiuum: At ſpecies, cùm ſe habeant ſicut numeri, ſunt inter ſe inæquales: Ergo & peccata quæ ſolo iure poſitiuo prohibita ſunt.

Confirmatur: Grauitas peccati ſumitur ex oppoſitione ad virtutem quam deſtruit, adeoque, cœteris paribus, illud peccatum eſt maius quod præſtantiori virtuti opponitur: Sed peccata quæ ſolo iure poſitiuo prohibita ſunt, contrariantur multoties diuerſis & inæqualibus virtutibus: v. g. comedere carnem die veneris, abſtinentiæ; & laborare in die feſto, aut celebrare ſine veſtibus ſacris, religioni: Ergo huiuſmodi peccata in grauitate & malitia inæqualia ſunt.

Nec obſtat quod D. Thomas loco citato ex ſumma contra gentes videatur docere oppoſitum, ibi enim loquitur de prædictis peccatis, in ordine ad æſtimationem humani iudicis, qui ſolùm conſiderat materialem & externam præcepti tranſgreſſionem, quæ poteſt in indiuiſibi-

li conſiſtere, vt conſtat ex verbis iſtis quæ ibidem habet: *Huic autem rationi videtur ſuffragari quod in humanis iudicijs agitur, nam ſi alicui ſtatuatur limes quem non tranſgrediatur, nihil refert apud iudicem, ſiue multum ſiue modicùm ſit tranſgreſſus.* Vnde ex hoc teſtimonio ſolùm poteſt inferri, aliqua peccata contra ius poſitiuum, cōſiſtere in indiuiſibili ex parte rei prohibitæ, aut ex parte exterioris tranſgreſſionis, quæ in humano iudicio conſiderantur, non autem abſolutè, & ex omnibus alijs principijs quæ iudex diuinus attendit.

Quæres ſecundò, vnde in peccatis petatur inæqualitas in grauitate, & malitia? Reſpondeo inæqualitatem eſſentialem peccatorum ſumi ex obiecto, accidentalem verò ex circunſtantijs non mutantibus ſpeciem. Prima pars probatur: Peccatum in ratione peccati ſeu mali moralis conſtituitur per ordinem & habitudinem tranſcēdentalem ad obiectum vt diſſonum regulis morum, vt capite 8. oſtendemus: Ergo cùm iuxta Philoſophos, idem ſit conſtitutiuum & diſtinctiuum rei, peccata diſtinguuntur & diuerſificantur ſpecie, ex ordine & habitudine quam dicunt ab obiecta ſpecie diuerſa. Secunda verò pars manifeſta eſt, inæqualitas enim accidentalis in peccatis ſumi debet ex his quæ ſe habent accidentaliter ad actum in eſſe moris ſpectatum, qualiter ſe habent circunſtantiæ non mutantes ſpeciem.

Ex his inferes primò, peccatum tantò eſſe grauius, quantò obiectum eius eſt peius. Vnde peccata contra Deum, ſicut idololatria, blaſphemia, & alia huiuſmodi, ſunt omnium grauiſſima. Deinde peccata contra hominem ſecun-

cun-

cundum occupant locum, vt homicidium & calumnia. Vltimum ea quæ ſunt contra res externas hominis, vt furtum.

Inferes ſecundò cum D. Thoma hic qu. 73. art. 4. illud peccatum eſſe grauius ſimpliciter, & ſecundùm ſpeciem, quod opponitur virtuti præſtantiori; tum quia habet obiectum in ratione obiecti peius, & magis rationi repugnans, tum etiam, quia habet corrumpere & deſtruere maius bonum, nempe medium ipſius virtutis.

Pro pleniori huius corollarij intelligentia, & malorum argumentorum ſolutione, tria breuiter hic obſeruanda ſunt, quæ fusè expendunt Salmaticenſes in Tract. de peccatis diſp. 9. dubio 4. In primis aduertendum eſt, quod cùm dicimus illud peccatum eſſe grauius ſecũdùm ſuam ſpeciem, quod opponitur perfectiori virtuti, hoc intelligi debet de oppoſitione ſecundum obiectum primarium & principale talis virtutis; ſi enim peccatum opponatur perfectiori virtuti ſolum quoad obiectũm ſecũdarium, non ideò erit grauius, vt patet in odio proximi, quod quia non contrariatur charitati, vt tendit in obiectum primarium, nempe Deũ, ſed vt fertur in obiectum ſecundarium, ſcilicet proximum, non eſt grauiſſimum omnium peccatorum. Nam vt docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 39. art. 2. ſchiſma, quamuis opponatur charitati, eſt minus peccatum, quam infidelitas.

Secundò aduertendum eſt, peccatum quod opponitur inferiori virtuti, ſi includat etiam oppoſitionem cum ſuperiori virtute, ratione huius incluſionis, poſſe ſuperare illud quod

maiori virtuti opponitur. Vnde adulterium quod caſtitati opponitur, ſecundum ſuam ſpeciem grauius eſt furto quod iuſtitię opponitur, quamuis hæc ſit perfectior virtus quam illa; quia in adulterio ſimul cum oppoſitione ad caſtitatem, clauditur oppoſitio ad ipſam iuſtitiam.

Tertiò obſeruari debet, quod peccata inter quæ fit comparatio, habere debent eundem modum oppoſitionis ad virtutem, ita quod aut vtrumq; opponatur illi cōtrariè, aut vtrumq; priuatiuè, ſubindeq; vtrumq; ſit peccatum commiſſionis, vel vtrumque omiſſionis: Si autem vnum ſit commiſſionis, quod opponitur contrariè; & aliud omiſſionis, quod opponitur tantum priuatiuè, valde probabile eſt, quod etiamſi hoc poſterius perfectiori virtuti opponatur, poterit tamen eſſe minus graue quam illud, quia diuerſus iſte modus oppoſitionis non parùm eorum mutat grauitatem. Vnde probabiliter dici poteſt, peccatum homicidij, quod iuſtitiæ opponitur, eſſe grauius ſecundum ſuam ſpeciem, omiſſione ſacri, quæ priuatiuè opponitur religioni, quamuis religio ſit præſtantior virtus quam iuſtitia.

Quæres tertiò, an diuerſitas præceptorum inferat diſtinctionem ſpecificam peccatorum? Reſpondeo negatiuè, ſi diuerſitas illa ſe teneat ſolum ex parte præcipientium, vel prohibentium; ſecus verò ſi ſe teneat ex parte motiui præcipiendi, vel prohibendi.

Prima pars probatur primò ratione D. Thomæ hic qu. 73. art. 6. ad 2. Specifica peccatorum diſtinctio non ſumitur ex termino a quo auerſionis, ſed ex termino ad quem conuerſionis:

nis: At præceptorum diuerſitas quæ eſt ſolum ex parte præcipientium, vel prohibentium, non ſe tenet ex parte termini ad quem conuerſionis, ſed termini a quo auerſionis: Ergo non infert diſtinctionem ſpetificam peccatorum. Minor videtur certa, terminus enim ad quem conuerſionis peccaminoſæ, eſt id ad quod homo peccans conuertitur, id eſt obiectum quod appetit: At præceptum ſiue lex non eſt obiectum quod appetit, ſed id à quo obiectum appetendo auertitur: Ergo præceptum, vel præceptorum diuerſitas, non ſe tenet ex parte termini ad quem, ſed ex parte termini a quo. Maior autem probatur primò, quia ſpecificatio rei, ſubindeque eius diſtinctio ab omnibus alijs, debet attendi ſecundùm illud quod eſt in ea per ſe intentum & a natura & ab operante,& non ſecundùm illud quod eſt in ea per accidens: Sed ea quæ in peccato ſe tenent ex parte conuerſionis, per ſe a peccante intenduntur; ea verò quæ ſe tenent ex parte auerſionis, intenduntur ſolum per accidens, cum nemo intendens ad malum operetur, vt ait Dionyſius cap. 4. de diuin. nomin. Ergo &c. Secundò probatur eadem Maior: Motus non ſpecificantur neque diſtinguuntur ex termino à quo, ſed ex termino ad quem, vt docetur in phyſica; & ideo licèt terminus a quo ſpecie differat, ſi tamen terminus ad quem eiuſdem ſit rationis, motus ſunt eiuſdem ſpeciei: Sed ea quæ in peccato ſe tenent ex parte auerſionis, ſe habent per modum termini a quo; quæ verò ſe tenent ex parte conuerſionis, per modum termini ad quem, vt patet; Ergo peccata conſtituuntur & diſtinguun-

guuntur per id quod ſe tenet ex parte conuerſionis, non verò per illud quod ſe tenet ex parte auerſionis.

Secundò probatur eadem pars, & magis adhuc oſtenditur, diſtinctionem ſpecificam peccatorum, non ſumi ex diuerſitate præceptorum, quando illa ſe tenet ſolùm ex parte principij, aut præcipientis, vel prohibentis: Furtum prohibetur de facto a lege ciuili, Eccleſiaſtica, naturali, & diuina, & tamen non eſt niſi vnicum ſpecie peccatum. Item in Decalogo furtum & adulterium prohibentur præceptis quæ diuerſa ſunt ab eis quibus prohibetur interius deſiderium furandi & mœchandi; & tamen non idcirco differunt ſpecie deſiderium furandi & furtum, neque adulterium & deſiderium adulterandi, cùm actus exterior non addat malitiam ſpecie diuerſam ab interiori: Ergo diuerſitas præceptorum, quæ ſe tenet ſolùm ex parte principij, aut præcipientis, vel prohibentis, non inducit diſtinctionem ſpecificam peccatorum.

Quod verò eam inferat, quando diuerſitas præceptorum ſe tenet ex parte motiui præcipiendi vel prohibendi, manifeſtum eſt, quia tunc leges præbent diuerſa obiecta formalia, a quibus formalis peccatorum diuerſitas proficiſcitur. Vnde furtum in Eccleſia diuerſæ ſpeciei eſt a furto alibi perpetrato, quia Eccleſia prohibet furtum in templo, ſpeciali motiuo religionis, ſicut etiam dum prohibet Clerici percuſſionem: mendacium verò in Eccleſia prolatum, non inficitur malitia ſacrilegij, quia religionis motiuo non interdicitur.

Obij-

Obijcies primò contra primam partem huius reſolutionis: D. Thomas qu. 2. de malo art. 6. dicit quod *ſi aliqua eſſent peccata, ſolum quia prohibita, in his rationabile eſſet vt ſecundùm differentiam præceptorum ſpecie peccata differrent*: Ergo cenſet diſtinctionem ſpecificam peccatorum quæ ſunt contra ius poſitiuum, non ſumi ex obiectis in quæ tendunt, ſed ex præceptis quibus opponuntur.

Reſpondeo S. Doctorem ibi loqui de præceptis quæ ſunt diuerſa, non ſolùm ex parte principij, aut præcipientis, ſed etiam ex parte rei præceptæ, vel finis aut motiui præcipiendi. Vnde hoc teſtimonium non militat contra primam partem noſtræ reſolutionis, ſed ſecundam ſtatuit & confirmat.

Obijcies ſecundò: Quando peccatum opponitur diuerſis legibus, violantur diuerſæ obligationes; cùm vnaquæque lex ſuam obligationem imponat, & omnes per tale peccatum violentur: Ergo dantur in illo plures malitiæ, malitia enim nihil aliud eſt quàm violatio legis.

Reſpondeo negando Antecedens; nam quando leges differunt ſolùm ex parte principij, non inducunt plures nec diuerſas obligationes, ſed tantùm, & eandem, quam prima lex de nouo imponit, & aliæ confirmant.

Obijcies tertiò: Peccatum ex eo eſt moraliter malum, quia dicit difformitatem ad leges quæ ſunt regulæ morum: Ergo cùm dicit difformitatem ad leges ſpecie diuerſas, erit in diuerſis ſpeciebus malitiæ moralis.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguen-

guendo conſequens: cùm dicit diformitatem ad leges ſpecie diuerſas, erit in diuerſis ſpeciebus malitiæ: Si diſtinctio legum ſeu præceptorum ſit formalis, concedo. Si ſit ſolùm materialis, nego. Quando autem diuerſitas legum ſe tenet ſolùm ex parte legislatoris, & non ex parte rei præceptæ, vel finis aut motiui præcipiendi, non eſt formalis, ſed duntaxat materialis, cùm conueniant in vna & eadem ratione formali præcipiendi vel prohibendi, nempe in eodem motiuo.

Dices: Lex diuina, naturalis, & hùmana, ſemper habent motiua ſeu fines ſpecie diuerſos: Ergo ſemper ſunt diuerſæ ſpeciei formaliter. Conſequentia patet ex dictis, Antecedens verò probatur ex eo quod finis legis diuinæ eſt rectificare voluntatem creatam, in ordine ad beatitudinem ſupernaturalem; finis legis naturalis eſt ipſa naturalis homini rectitudo, in ordine ad beatitudinem naturalem: finis legis hùmanæ eſt rectificare homines politicè, hoc eſt in ordine ad pacem & quietem reipublicæ vel communitatis.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico fines illos eſſe tantùm extrinſecos, potiùſque dicendos eſſe fines legislatoris, quam ipſarum legum: vt autem leges ſeu præcepta diſtinguantur formaliter, non ſufficit diuerſitas motiui extrinſeci & remoti, ſed requiritur diuerſum motiuum proximum & intrinſecum, quod dicitur motiuum præcepti & operis.

Obijcies quartò contra ſecundam partem noſtræ reſolutionis: Peccatum aliquod poteſt prohiberi ex motiuis ſpecie diuerſis, & tamen

vni-

vnicam tantum habere malitiam: Ergo diuerſitas motiui in præceptis non inducit diuerſitatem ſpecificam in peccatis. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens verò probatur duplici exemplo: Ieiunium enim quadrageſimale præcipitur ab Eccleſia, ex motiuo religionis, & tamen nemo dicet fractionem quadragaſimalis ieiunij, duas malitias ſpecie diſtinctas habere. Item audire ſacrum in die dominico, in quo incidit feſtum alicuius ſancti, præcipitur ab Eccleſia duplici motiuo; nam in die dominico præcipitur ex motiuo latriæ, per quam Deo cultum exhibemus; in Sanctorum verò ſolemnitatibus præcipitur ex motiuo duliæ, per quam Sanctis veneratio exhibetur; & tamen omiſſio ſacri die dominico, in quo incidit feſtum alicuius Sancti non eſt in duplici ſpecie peccati.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad primam eius probationem, ſeu ad primum exemplum dico, motiuum religionis eſſe remotum, & finem extrinſecum Eccleſiæ præcipientis ieiunium quadrageſimale, non verò motiuum proximum, & operis: vt verò diuerſitas motiui inferat diuerſitatem ſpecificam in præceptis, motiuum debet eſſe proximum & intrinſecum, vt diximus in ſolutione præcedentis obiectionis.

Ad ſecundam probationem, ſeu exemplum, aliqui reſpondent cum Nauarro concedendo omiſſionem ſacri die dominica, in qua incidit feſtum alicuius Sancti, duplicem habere malitiam ſpecie diſtinctam, ob rationem in obiectione adductam: Sicut (inquiunt) blaſphemia in Sanctos, & in Deum, eſt pec-

ca-

catum cum duplici malitia ſpecifica ; quia blaſphemia in Sanctos opponitur duliæ , ex qua illos honorare tenemur ; blaſphemia verò in Deum aduerſatur latriæ , per quam Deo debitum honorem exhibemus . Verius tamen videtur, tam in feſtis Sanctorum, quam diebus dominicis , ex eadem virtute , nempe latriæ , præcipi auditionem ſacri , & conſequenter in caſu propoſito vnicum committi peccatum . Nam ſicut in Miſſa , etſi celebretur in Sanctorum ſolemnijs , non tamen Sanctis, ſed Deo, ſacrificium offertur; ita præceptum auditionis ſacri in Sanctorum ſolemnijs, non eſt proximè ex motiuo honoris Sanctis debiti, ratione ſui, ſed ex motiuo honoris quem exhibemus Sanctis, ratione Dei in illis habitantis , ac proinde non audire ſacrum in feſtis Sanctorum, non eſt contra duliam, ſed contra latriam.

CAPVT IV.

De ſubiecto peccatorum.

CErtum eſt , voluntatem ſimpliciter & abſolutè eſſe ſubiectum peccati , ſicut & illius cauſam ; cùm omne peccatum voluntarium ſit, vnde Auguſtinus lib. 7. retract. c. 9. *Voluntas eſt ex qua peccatur, & rectè viuitur* . Solùm ergo difficultas eſſe poteſt , an illud in appetitu ſenſitiuo , in intellectu , & in membris ac ſenſibus externis, vt voluntatis motioni ſubiectis , quantùm ad malitiam for-

ma-

malem quam importat, reſidere poſſit: Pro reſolutione.

Dico breuiter, peccatum, quantùm ad malitiam formalem, ſubiectari poſſe intrinſecè in appetitu ſenſitiuo, & in intellectu, non verò in membris corporis, aut in ſenſibus externis.

Prima pars, quam negant Aluarez & Curiel, aſſerentes malitiam moralem in ſolis actibus voluntatis intrinſecè reperiri, probatur authoritate & duplici ratione D. Thomæ. Primam habet hic qu. 74. art. 4. poteſtque ſic breuiter proponi: Eiuſdem potentiæ eſt actus & habitus, præſertim ſi actus ſit immanens, qui in ea potentia recipitur, a qua efficitur: Atqui in appetitu ſenſitiuo recipiuntur habitus vitiorum, puta intemperantiæ, puſillanimitatis, & alij ſimiles; ſicut in eo ſubiectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices paſſionum, vt oſtedimus in Tractatu de virtutibus: Ergo & actus vitiorum.

Secundam inſinuat in 2. diſt. 21. qu. 1. art. 2. ad 5. vbi ait: *Appetitus concupiſcibilis habet quandam libertatem in homine, ſecundùm quam poteſt obedire imperio rationis, & ſic in concupiſcibili poteſt eſſe peccatum.* Vnde ſic arguo: Quod eſt capax libertatis, poteſt eſſe ſubiectum peccati. Sed appetitus ſenſitiuus, prout eſt in homine, ex coniunctione quam habet cum voluntate libertatem aliquam intrinſecam ab ea participat: Ergo poteſt eſſe ſubiectum peccati. Maior conſtat, minor verò ſic oſtenditur. Cogitatiua, ex coniunctione quam habet cum intellectu, participat vim diſ-

diſcurrendi circa ſingularia, vt docet D. Thõmas 1. p. qu. 78. art. 4. in corp. & ad 5. Ergo ſimiliter appetitus ſenſitiũus, ex coniunctione quãm habet cum volũntate, libertatem quandam imperfectam participat. Conſequentia patet ex paritate rationis, neqũe enim quantùm ad hoc poteſt inter appetitum & cogitatiuã aliqua diſparitatis ratio aſſignari, cùm eodem plane modo, quantùm ad coniunctionem & radicationem in eodem principio, ſe habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitatiua ad intellectum; ſubindeque ſi ratione huius coniunctionis & radicationis, iſta ab intellectu vim aliquam imperfectam iudicandi & diſcurrendi participet, non eſt cur in appetitu ſenſitiuo, ex coniunctione quam habet cum voluntate, aliqua imperfecta libertas non deriuetur. Ratio autem à priori horum eſt, quia generale eſt in cauſis & viribus ſubordinatè vnitis, vt inferior ex coniunctione ad ſuperiorem, aliquid eius participet, quo eleuetur & perficiatur, & media hac eleuatione, modum agendi ipſius ſuperioris, vtcumqũe attingat. Si cœlum, ex coniunctione ad intelligentiam motricem, participat in ſe virtutem ad producenda aliqua viuentia, licèt imperfecta & vilia, quæ ſecundùm ſe, vtpote vitæ expers, nequaquam produceret. Sic etiam phantaſma, ex coniunctione cum intellectu agente, accipit vim quam ex ſe non habebat, ad producendam ſpeciem intelligibilem in intellectu poſſibili. Quid ergo mirum, ſi appetitus ſenſitiuus in homine, ex coniunctione ad voluntatem, aliquem libertatis radium conſequatur, ratione cuius poſſit eſſe

ſubie-

ſubiectum peccati venialis, non tamen mortalis, ad quod requiritur perfecta libertas, & deordinatio ab vltimo fine? Vnde Magiſter ſententiarum in 2. diſt. 25. *Si peccati illecebra in ſolo ſenſualitatis motu tenetur, veniale ac leuiſſimum eſt.*

Ex his probata manet ſecunda pars; quæ aſſerit, peccatum, quantùm ad malitiam moralem quam importat, poſſe reſidere in intellectu; tum quia vitia imprudentiæ, infidelitatis, & ſimilia ſunt in intellectu, in quo reſident prudentia & fides; tum etiam, quia in actu imperij ab intellectu elicito, reperitur aliqua libertas intrinſeca, a præcedenti motione voluntatis participata, vt in Tractatu de actibus humanis oſtenſum eſt.

Tertia quoque pars, quæ affirmat in membris, & in ſenſibus externis, malitiam moralem formaliter non reſidere, probata manet ex dictis: Nam in eo ſubiecto non poteſt intrinſecè & formaliter reſidere malitia peccati, quod non eſt aliquo modo intrinſecè liberum: Sed membra corporis non ſunt intrinſecè libera, ſicut nec ſenſus externi: Ergo malitia peccati in ipſis reſidere non poteſt. Vnde S. Thomas ſupra qu. 20. art. 3. docet actus exteriores non habere diſtinctam bonitatem vel malitiam formalem ab ea quæ eſt in actu voluntatis. Vbi nomine *actus exterioris*, non intelligit quemcumque actum à voluntate imperatum (vt Curiel & Aluarez exiſtimant) ſed ſolùm actus membrorum externorum, vt conſtat ex primo argumento illius articuli, vbi ait quod *actus exterioris principium eſt potentia exequens motum*, idque non negat, ſed

admittit in eiuſdem argumenti ſolutione: potentia autem exequens motum eſt in membris corporis exterioribus.

Obijcies primò contra primam partem concluſionis: Veritas & falſitas formalis in ſolo intellectu formaliter reſident: Ergo pariter bonitas & malitia moralis in ſola voluntate ſubiectantur. Antecedens ſupponitur vt certum ex Metaphyſica. Conſequentia verò probatur ex paritate rationis.

Reſpondeo veritatem & falſitatem formalem, primò & per ſe eſſe in intellectu, ſecundario tamen & per participationem eſſe in cogitatiua formaliter; quia hæc ex coniunctione quam habet cum intellectu, participat vim iudicandi & diſcurrendi circa ſingularia, vt docet D. Thomas ſupra citatus: in vocibus autem & rebus ſolùm eſſe veritatem extrinſeca denominatione. Idem eſt de bonitate & malitia, primò enim & per ſe vtraque eſt in actu voluntatis, ſecundariò & per participationem in actu appetitus ſenſitiui; in actibus verò membrorum exteriorum ſolùm extrinſeca denominatione.

Obijcies ſecundò: Proprium ſubiectum malitiæ moralis eſt potentia libera: Sed appetitus ſenſitiuus in homine non habet libertatem intrinſecam: Ergo non poteſt eſſe ſubiectum malitiæ moralis. Maior conſtat, minor verò ſuadetur primò, quia potentiæ liberæ debet proponi obiectum cum indifferentia ad vtrumlibet: Sed appetitui ſenſitiuo non proponitur obiectum cum hac indifferentia, cùm illi proponatur per imaginationem vel cogitatiuam, aut alium ſenſum internum; ſen-

ſus

ſus verò interni cùm non cognoſcant rationes vniuerſales, ſicut intellectus, non poſſunt obiectum cum indifferentia proponere: Ergo appetitus ſenſitiuus in homine non habet libertatem intrinſecam. Secundò, ſi appetitui ſenſitiuo hominis concedatur aliqua libertas intrinſeca, ſufficiens ad peccandum venialiter, iam talis appetitus poterit hoc modo delinquere, vtendo illa ſua libertate, quantumcumque voluntas ei reſiſtat, vel impedita ſit, quod videtur abſurdum. Tertiò ſi in appetitu ſenſitiuo libertas aliqua admittatur, nullus erit motus ſenſualitatis, quantumuis primò-primus, qui non ſit peccatum veniale, quia in omnibus appetitus vtetur illa ſua libertate, quam dicimus ad veniale ſufficere: Conſequens eſt falſum, & erroneum, vt docent communiter Theologi, & conſtat ex Auguſtino 1. de ciuit. cap. 25. vbi ſic ait: *Illa concupiſcentialis inobedientia, quantò magis abſque culpa eſt in corpore non conſentientis, ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis?* Ergo, &c.

Reſpondeo, conceſſa Maiori, negando minorem: cùm enim modus diuinæ prouidentiæ ſit rerum ordines ita inter ſe coniungere, vt ſupremum infimi attingat infimum ſupremi, appetitus ordinis inferioris, nempe ſenſitiui, debet in homine participare aliquid de perfectione & libertate voluntatis, quæ eſt appetitus ordinis ſuperioris, ſcilicet rationalis. Ad primam probationem in contrarium reſponderi poteſt cum Gregorio de Martinez, cogitatiuam prout eſt in homine, ratione coniunctionis quam habet cum intellectu, parti-

ticipare aliquid de eius virtute & perfectione, quo eleuatur ad formandum iudicium quoddam indifferens, ſicut ex coniunctione cum ratione participat vim aliquam diſcurrendi imperfectè & conferendi media cum fine, vt docet D. Thomas loco ſupra citato. Vel dici poteſt cum Salmanticenſibus, non eſſe neceſſarium, quod indifferentia ratione cuius appetitus ſenſitiuus agit liberè, reſplendeat in propoſitione immediata ſui obiecti, quæ fit per cogitatiuam, vel alium ſenſum internum, ſed ſufficere quod reſplendeat in propoſitione obiecti voluntatis, quæ fit per intellectum; quia ad libertatem illam imperfectam, quæ in appetitu ſenſitiuo ex coniunctione cum voluntate deriuatur, non requiritur quod ipſe appetitus poſſit a ſua operatione retrahere (hoc enim proprium eſt ſolius potentiæ primariò & quaſi per eſſentiam liberæ, qualis eſt voluntas) ſed ſufficit quod operetur cum reſpectu & ſubordinatione ad principium per quod retrahi poſſit, quod eſt voluntas; nam eo ipſo verificatur quod operatur liberè, non libertate primaria, & quaſi per eſſentiam, ſed ſecundaria, & participata; quia cum talis reſpectus ſit ad principium liberum vt liberum, nequit actum in quo eſt a linea neceſſarij non extrahere, & liberum non reddere.

Ad ſecundam probationem minoris, nego ſequelam, contradicente enim voluntate non eſt prædicta libertas in appetitu ſenſitiuo, quia illa ipſi communicatur ex coniunctione & ſubordinatione ad voluntatem: iſte autem influxus ex reſiſtentia & actu contrario voluntatis impeditur.

Ad

Ad tertiam nego pariter ſequelam, libertas enim imperfecta conueniens appetitui ſenſitiuo, neceſſariò exigit vt poſſint eius motus a ratione reprimi, ita quod ſi rationi aut voluntati deſit hæc poteſtas eo ipſo deficiat in appetitu ſenſitiuo libertas: motus autem primò-primi, quos ratio nullo modo aduertit, non poſſunt ab ea reprimi, & ideò non gaudent libertate illa imperfecta, quam appetitus ſenſitiuus a voluntate participat, ſubindeque peccata venialia eſſe nequeunt.

Ex hoc intelliges, falſum eſſe quod ait Author Theologiæ mentis & cordis tom. 4. pag. 757. nos non loqui conſequenter ad noſtra principia, dum ex vna parte docemus contra Aluarez, peccatum veniale poſſe eſſe in appetitu & ſenſualitate, etiam abſque actuali motione & imperio rationis & voluntatis; & ex alia contra Caluinum, & alios huius temporis hæreticos, aſſerimus motus primò-primos concupiſcentiæ non eſſe peccata venialia, ſed tantùm primò-ſecundos. Patet inquam, hoc eſſe falſum: cùm enim (vt diximus) libertas illa imperfecta quæ conuenit appetitui ſenſitiuo, exigat vt eius motus poſſint à ratione reprimi, & hoc non conueniat motibus primò-primis, manifeſtum eſt hæc duo rectè inter ſe cohærere, nimirum quod motus primò-primi concupiſcentiæ non ſint peccata venialia, & quod nihilominus poſſit eſſe in appetitu, & ſenſualitate peccatum veniale, etiam, abſque actuali motione & imperio voluntatis, dummodo eius motus poſſint a ratione cohiberi & reprimi, vt docent Martinez, Salmanticenſes, & plures alij ex noſtris Thomiſtis,

idque expreſsè tradere videtur S. Thomas qu. 7. de malo art. 6. his verbis: *Senſualitas quandoque mouetur abſque imperio rationis & voluntatis, & tunc peccatum dicitur eſſe in ſenſualitate, ſed tamen peccatum non poteſt eſſe mortale, ſed veniale tantùm*. Idem docet hic qu. 74. art. 3. ad 3. & pluribus alijs in locis. Nec valet ſi dicas, D. Thomam excludere ſolùm conſenſum voluntatis formalem & directum, non autem virtualem, indirectum, & interpretatiuum. Nam quæſt. 25. de verit. art. 5. ad 5. hæc ſcribit: *Non dicitur eſſe peccatum in ſenſualitate, propter interpretatiuum conſenſum rationis: Quando enim motus ſenſualitatis præuenit iudicium rationis, non eſt conſenſus, nec interpretatiuus, nec expreſſus; ſed ex hoc ipſo quod ſenſualitas eſt ſubijcibilis rationi, actus eius, quamuis rationem præueniat, habet rationem peccati.* Quo nihil clariùs & expreſſius dici poteſt. Vide Salmanticenſes diſp. 13. dubio 2. vbi queſtionem hanc fusè ac eruditè ſuo more pertractant, in hoc enim nec vacat nec expedit diutiùs immorari.

CAPVT V.

De cauſis internis peccati.

Cauſæ internæ peccati tres ſunt, ſcilicet ignorantia ex parte intellectus, concupiſcentia ex parte appetitus, & malitia ex parte voluntatis. De duabus poſterioribus nulla eſt difficultas & controuerſia inter

Theo-

Theologos; ſed circa primam duæ celebres ſunt difficultates, breuiter hic reſoluendæ.

§ I.

An, & quæ ignorantia ſit cauſa peccati, & quænam ab illo excuſet?

DIco primò, ignorantiam poſſe eſſe cauſam peccati. Ita D. Thomas hic qu. 76. art. 1. vbi ſic diſcurrit: *Secundum Philoſophum cauſa mouens eſt duplex, vna per ſe, & alia per accidens. Per ſe quidem eſt quæ propria virtute mouet, ſicut generans eſt cauſa mouens grauia & leuia. Per accidens autem ſicut remouens prohibens; vel ſicut ipſa remotio prohibentis; & hoc modo ignorantia poteſt eſſe cauſa actus peccati, eſt enim priuatio ſcientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.*

Hanc veritatem multis Scripturæ teſtimonijs demonſtrat S. Bernardus epiſt. ad Hugonem de S. Victore cap. 5. vbi Anonimum quendam, aſſerentem nunquam poſſe peccari per ignorantiam, ſic impugnat: *Iam contra aſſertionem tertiam non multum nobis arbitror laborandum, quod manifeſtam præferat falſitatem .... Verendum tamen, ne ſi vel breuiter reſpondetur ſtulto iuxta ſtultitiam ſuam, putans fore ſapientiam, ſecuriùs ſpargat ſeminarium vecordiæ in auribus inſipientium, & ita iam inſipientiæ eius non ſit numerus. Veritatis proinde teſtimonijs paucis & manifeſtis, manifeſtum mendacium confutetur. Is forſitan qui aſſerit nunquam poſſe peccari per ignorantiam,*

Nunquam pro ſuis ignorantijs deprecatur, ſed potius Prophetam irridet deprecantem & dicentem: Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris. Forſitan & reprehendet Deum exigentem pro peccato ignorantiæ ſatisfactionem. Et adductis varijs teſtimonijs Scripturæ; de oblatione Pontificis pro ſua & populi ignorantia; de Paulo qui dicit ſe miſericordiam conſecutum, quia ignorans fecit, de Chriſto orante pro ſuis crucifixoribus, neſcientibus quid facerent; & de occiſoribus Apoſtolorum, qui arbitrati ſunt obſequium ſe præſtare Deo, demum concludit: *Nunquid ex his ſatis apparet, in quantis iacet ignorantiæ tenebris, qui ignorat peccari poſſe interdum per ignorantiam.*

Hanc veritatem hauſerat Bernardus ex Auguſtino, qui lib. 7. de peccat. merit. cap. 36. ſic habet: *An nullum eſt ignorantiæ malum, & ideò nec purgandum? Et quid ait illa vox, delicta iuuentutis & ignorantias meas ne memineris? Etſi enim damnabiliora peccata ſunt quæ à ſcientibus committuntur, tamen ſi ignorantiæ peccata nulla eſſent, id non legeremus quod commemoraui delicta iuuentutis meæ & ignorantias meas ne memineris.*

Dico ſecundò, ignorantia vincibilis eſt cauſa peccati. Patet hæc concluſio, tum quia ignorantia vincibilis remouet ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret peccatum; vnde eſt cauſa per accidens peccati; ſicut qui remouet columnam ſuſtentantem lapidem, eſt cauſa per accidens motus lapidis. Tum etiam, quia cùm talis ignorantia ſit volita directè, vel indirectè, non impedit quin actus ex illa conſe-

quens ſit voluntarius, ſubindeque culpabilis. Vnde Bernardus epiſt. 77. *Multa ſcienda neſciuntur, aut ſciendi incuria, aut ſciendi deſidia, aut verecundia inquirendi, & eiuſmodi ignorantia non habet excuſationem*. Et D. Thomas hic qu. 76. art. 2. *Ignorantia vincibilis eſt peccatum, ſi ſit eorum quæ aliquis ſcire tenetur, non autem ſi ſit eorum quæ quis ſcire non tenetur*.

Dico tertiò, ignorantia inuincibilis, ſiue ſit iuris poſitiui, ſiue naturalis (ſi iſta dari poſſit, de quo in tract. de legibus cap. 3. §. 4.) non cauſat peccatum, ſed ab illo excuſat. Eſt contra Ianſenium lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 2. & ſequentibus, vbi duplicem ignorantiam diſtinguit, vnam iuris naturalis, & alteram iuris poſitiui, & docet hanc a peccato excuſare, non verò illam, quia (inquit) ignorantia iuris naturalis, a peccato originali profluxit, & in Adamo nobis voluntaria fuit (quod ad peccatum actuale ſufficere exiſtimat) non verò ignorantia iuris poſitiui, noſtram tamen concluſionem communiter docent Scholaſtici cum magiſtro in 2. diſt. 22. & cum D. Thoma hic quæſt. 76. art. 3. Vnde Lutherus in cap. 12. Geneſis: *Scholaſtici* (inquit) *dicunt ignorantiam inuincibilem reddere excuſabiles: tanta eſt cæcitas in Papæ Scholis & Eccleſijs*. Et Hieronymus Zanchius Luthero-Caluiniſta lib. 1. tractat. Theolog. cap. 12. theſi 1. *Falluntur Scholaſtici, cùm ignorantiam quam inuincibilem vocant, ideò à peccato excuſant, quia inuincibilis eſt vt loquuntur. Quamquam euincere poſſumus, eam non eſſe ſimpliciter inuincibilem, cùm vo-*

luntarium Adæ peccatum ſit conſecuta.

Probatur primò concluſio ex Auguſtino, lib. 3. de lib. arbitr. cap. 19. vbi ſic ait: *Non tibi deputatur ad culpam quod inuitus ignoras, ſed quod negligis quærere quod ignoras.* Quibus verbis apertè docet, ignorantiam inuitam & inuoluntariam, qualis eſt ignorantia inuincibilis, non imputari ad culpam, ſed duntaxat ignorantiam quæ oritur ex negligentia addiſcendi, quæ vincibilis eſt, & culpabilis, vtpote indirectè & in ſua cauſa volita. Vnde S. Thomas qu. 7. de potentia art. 7. ad 3. *Dicendum* (inquit) *quod ignorantia quæ eſt omnino inuoluntaria, non eſt peccatum. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit: Non tibi imputatur ad culpam, ſi inuitus ignores: per hoc autem quod addit, ſed ſi ſcire neglexeris, dat intelligere quod ignorantia habet quod ſit peccatum ex negligentia præcedente.* Vnde idem Auguſtinus tract. 89. hæc verba Ioan. 15. exponens: *Si non veniſſem, & locutus eis fuiſſem, peccatum non haberent*, ait, *illos ad quos Chriſtus non venit, & quibus non eſt locutus, excuſationem habere, non de omni peccato ſuo, ſed de illo quo in Chriſtum non crediderunt.* Similia habet Bernardus epiſt. 77. dicens: *Si locutus fuiſſet, ſed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excuſaret.* Demum Auguſtinus in libro de quæſtionibus veteris teſtamenti, relatus a Gratiano in decreto diſt. 27. ſic ait: *Ille ignorans poteſt excuſari à pœna, qui à quo diſceret non inuenit.* Vbi Gloſſa hæc verba: *Poteſt excuſari à pœna*, ſic interpretatur: *Id eſt à peccato, pro quo debetur pœna, vel à pœna æterna.*

Pro-

Probatur ſecundò ex D. Thoma, qui etiam manifeſtè docet noſtram concluſionem, nam hic qu. 74. art. 1. ad 2. ſic ait: *Si defectus apprehenſiuæ virtutis nullo modo ſubiaceat voluntati, non eſt peccatum, nec in voluntate, nec in apprehenſiua virtute, ſicut in his qui habent ignorantiam inuincibilem*. Et qu. 76. art. 1. Ad finem corporis articuli dicit quod *nulla ignorantia inuincibilis eſt peccatum*. Quæ particula *nulla*, omnem prorſus ignorantiam inuincibilem, ſiue ſit iuris poſitiui, ſiue naturalis, a ratione peccati excludit. Item art. 1. eiuſdem quæſtionis, ad calcem etiam corporis articuli, hæc ſcribit: *Si ſit talis ignorantia quæ omnino ſit inuoluntaria, ſiue quia eſt inuincibilis, ſiue quia eſt eius quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia omnino à peccato excuſat*. Quibus verbis S. Doctor duo requirit vt ignorantia ſit peccatum, alterum vt ſit acquirendæ ſcientiæ obligatio, alterum quod ſit ignorantiæ depellendæ poteſtas; quia ſi non ſit debitum ſcientiæ, ignorantia non priuationis, ſed meræ negationis, & neſcientiæ naturalis rationem habet: Si verò deſit ſciendi poteſtas, non poteſt culpæ accuſari voluntas, quia ad impoſſibile nemo tenetur. Vnde.

Probatur inſuper concluſio duplici ratione fundamentali. Prima eſt: Si ignorantia inuincibilis non excuſaret à peccato; Deus hominibus impoſſibilia præciperet, quod eſt erroneum, & à Tridentino damnatum. Sequela patet, cùm enim voluntas noſtra ſit potentia cœca, id duntaxat cenſetur eſſe in noſtra poteſtate, quod fit à voluntate, cum ple-

na aduertentia rationis; ſubindeque ignorantia qua aliquid penitùs neſcitur, impedit quominus illud ſit in noſtra poteſtate: Ergo ſi homo teneretur ad aliquid quod inuincibiliter ignorat, obligaretur ad impoſſibile. Vnde Medina hic qu. 75. art. 2. rectè obſeruat, idcirco ignorantiam inuincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impoſſibile.

Altera ratio fundamentalis ſic poteſt breuiter proponi: Illud excuſat a peccato quod tollit ab actu rationem voluntarij, redditque illum ſimpliciter inuoluntarium: Sed omnis ignorantia inuincibilis hoc præſtat: Ergo omnis ignorantia inuincibilis a peccato excuſat. Maior eſt certa: Tum quia, vt ait Auguſtinus lib. de vera relig. cap. 14.[a] *Vſque adeò peccatum voluntarium eſt, vt nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium. Et hoc ita manifeſtum eſt, vt nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba diſſentiat.* Tum etiam, quia peccatum eſt actus moralis & humani eſt quod ſit voluntarius & liberatus, vt docet D. Thomas in hac parte ſupra qu. 1. art. 1. Ergo & de ratione peccati. Minor etiam non eſt minùs euidens, & expreſsè docetur ab eodem Doctore Angelico ſupra qu. 6. art. 8. vbi loquens de ignorantia antecedenti & inuincibili, ait *talis ignorantia cauſat inuoluntarium ſimpliciter*. Idque patet ex definitione voluntarij, quod ſic deſcribitur: *Voluntarium eſt id quod eſt à principio intrinſeco, cum cognitione*: Vnde ſicut illud cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, &

ex

ex cognitione dirigente, & voluntati facem præferente: ita oportet, quod oppoſitum eius, ſcilicet inuoluntarium, cauſetur ex oppoſitis principijs, & proueniat vel ex eo quod operatio eſt a principio extrinſeco (vt contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt) aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam, & paſſionem, vt in tractatu de voluntario & inuoluntario fusè expendimus.

Reſpondet Ianſenius, ignorantiam iuris naturalis, per culpam primi parentis in hominum mentes inuectam eſſe; ſi enim feliciſſimus innocentiæ ſtatus perſeueraſſet, homines in eo nihil ignoraſſent eorum quæ ad ius naturale pertinent: vnde cùm culpa Adami ſit hominibus voluntaria, quia omnium hominum voluntates, in voluntate Adami, vt capitis totius generis humani, quodammodo continebantur, ignorantia inuincibilis iuris naturalis, ex ea fluens & proueniens, ipſis voluntaria cenſetur; ſubindeque mala & culpabilis; ſecùs verò ignorantia inuincibilis iuris poſitiui, cùm iſta non proueniat ex peccato originali, ſicut illa; nam quod feratur lex poſitiua, diuina, vel humana, pendet a libera voluntate legislatoris humani vel diuini ſubindeque eius ſcientia non eſt humanæ naturæ connaturalis, ſicut cognitio iuris naturalis.

Hæc ſolutio totam medullam, ſeu potiùs radicem Ianſenianæ doctrinæ continet, vnde diligenter confutanda eſt, nam vt ait Auguſtinus: *Radicem effodere atque extirpare, compendium eſt.*

In primis ergo falſum eſt quod ait Ianſenius, ad hoc vt ignorantia inuincibilis iuris naturalis, mala & culpabilis ſit, ſufficere quod ſit voluntaria voluntate capitis totius naturæ humanæ; licèt enim ad culpam originalem ſufficiat quod ſit voluntaria in capite, ſcilicet in Adamo, non tamen ad peccatum actuale, ſeu perſonale, vt expreſsè docet S. Thomas in 2. diſt. 30. qu. 1. art. 2. vbi ſic diſcurrit: *Oportet quod ſecundùm quod aliquid rationem culpæ habet, ſecundùm hoc ratio voluntarij in eo reperiatur. Sicut autem eſt quoddam bonum quod reſpicit naturam, & quoddam quod reſpicit perſonam; ita etiam eſt quædam culpa naturæ, & quædam perſonæ. Vnde ad culpam perſonæ requiritur voluntas perſonæ, ſicut patet in culpa actuali, quæ per actum perſonæ committitur; ad culpam vero naturæ* (id eſt originale peccatum) *non requiritur niſi voluntas in natura illa*. Hoc eſt in capite illius naturæ. Idem docet Auguſtinus in libro de duabus animabus cap. 11. vbi ſic ait: *Nec peccatum nec rectè factum imputari cuiquam iuſtè poteſt, qui nihil fecerit propria voluntate*. Quibus vltimis verbis apertè declarat, ad rationem peccati perſonalis requiri actum, a propria voluntate peccantis elicitum.

Secundò, ſi vera eſſet hæc doctrina Ianſenij, ſequeretur motus concupiſcentiæ, præuenientes conſenſum voluntatis, imò & ipſi repugnantes, eſſe verè & propriè peccata homini imputabilia; cùm fomes concupiſcentiæ ſeu rebellio appetitus ſenſitiui, ex peccato originali prouenia. Hoc autem repugnat

Tri-

Tridentino ſeſſ. 5. cap. 5. dicenti, *concupiſcentiam nocere non poſſe non conſentientibus.* Et Auguſtinus lib. 1. de ciuit. cap. 25. vbi ſic ait: *Illa concupiſcentialis inobedientia, ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis, quantò magis eſt in corpore non conſentientis.*

Tertiò ex hoc ſequeretur, infidelitatem negatiuam eſſe peccatum, cùm illa pariter ex peccato originali proueniat: hoc autem falſum eſſe ac erroneum, conſtat primò ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. contra Baium in qua damnatur hæc propoſitio: *Infidelitas purè negatiua, in his quibus Chriſtus non eſt prædicatur, peccatum eſt.* Conſtat ſecundò ex Auguſtino epiſt. 105. vbi ſic ait: *Ipſa ignorantia in his qui intelligere noluerunt, ſine dubitatione peccatum eſt, in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati.* Conſtat tertiò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 1. vbi expreſsè docet, quod *ſi infidelitas accipiatur ſecundùm negationem puram, ſicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis pœnæ, quia talis ignorantia ex peccato primi Parentis conſecuta eſt.*

Quartò ex eadem doctrina Ianſenij ſequeretur, quidquid faciunt inſani & phrenetici eſſe peccatum, & culpabiliter agere cœcum a natiuitate, qui volens v. g. baculo canem abigere, hominem percutit, ignorans inuincibiliter eum adeſſe. Nam phreneſis, inſania, & cœcitas corporalis, aliæque generis humani miſeriæ, ſunt effectus & pœnæ peccati originalis, & ab eo vt riuuli a fonte promanant, vt ipſe Ianſenius docet lib. 3. de ſtatu naturæ puræ capit. 11, 14. & 15. Hoc autem ab-

ſurdiſſimum eſſe quis non videat?

Demum probari poteſt noſtra concluſio, & magis impugnari ſententia Ianſenij ex alio abſurdo & inconuenienti quod ex illa ſequitur: Si enim ignorantia inuincibilis nunquam excuſaret a peccato, ſequeretur quod ille qui in conflictu ſeu concurſu plurium opinionum próbabilium, non ſolùm probabilem, ſed etiam probabiliorem, imò & probabiliſſimam eligeret, peccaret, ſi fortè contingeret illam eſſe falſam, & legi æternæ vel naturali diſſonam; quia tunc, iuxta Ianſenium, non excuſaretur a peccato ratione ignorantiæ inuincibilis: Ad hoc videtur non ſolùm abſurdiſſimum, ſed etiam duriſſimum, ac prorſus intollerabile. Ex hoc enim ſequeretur incredibilis conſcientiæ perplexitas, imò & peccandi dura & fatalis neceſſitas, quotieſcumque aliquis probabiliter & bona fide iudicat aliquid ſibi agendum eſſe, neque poſſe omitti ſine peccato, & tamen illud naturali iure illicitum eſt. Peccabit enim faciendo, iuxta doctrinam Ianſenij, cum iuxta illum, nulla ignorantia inuincibilis iuris naturalis, excuſet a peccato. Peccabit etiam non agendo, quia aget contra conſcientiam, quæ ipſi dictat hoc eſſe agendum: peccabit igitur quocumque ſe vertat, & ſiue hoc faciat, ſiue non faciat, neceſſariò ergo peccabit. De quo fuſiùs in Tractatu de legibus cap. 3. §. 4.

§. II.

Soluuntur obiectiones.

OBijcies primò cùm Ianſenio: Nonnulla facta ex ignorantia inuincibili, in Scriptura Sacra appellantur peccata: Ergo ignorantia inuincibilis non excuſat à peccato. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur ex varijs Scripturæ teſtimonijs, nam Geneſ. 20. actio Regis Abimelech accipientis in vxorem Saram, quam inuincibiliter ignorabat eſſe coniugem Abrahæ, peccatum dicitur. Et Leuit. 5. ſtatuuntur ſacrificia offerenda pro illis qui peccauerint ex ignorantia. Vnde ad Hebr. 9. Apoſtolus ait quod ſemel in anno ſolus Pontifex intrabat in tabernaculo, quod *Sancta Sanctorum* dicebatur, non ſine ſanguine quem offerebat, *pro ſua & populi ignorantia*. Item Dauid Pſalm 24. inter peccata ſua commemorat ignorantias, ſic orans: *Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*, Demum Lucæ 12. dicitur quod ſeruus, *qui non cognouit* (voluntatem Domini ſui) *& fecit digna plagis, vapulabit paucis*.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad primam eius probationem dico, actionem Regis Abimelech vxorem Abrahæ ignoranter accipere volentis ad coniugium, vocari peccatum materialiter, quia erat illicita ex natura rei, non verò formaliter, quia ob defectum cognitionis & ſcientiæ, non erat culpabilis. Vel ſecundò dici poteſt, ignorantiam illam fuiſſe vincibilem, vt docet Henricus de Gandauo

quod-

quodlib. 12. qu. 25. his verbis: *Abimelech reuera peccaſſet, ſi cognouiſſet Saram, etiam ipſa accepta in vxorem; quia non ſufficienter inquiſiuit, an fuiſſet vxor Abrahæ.* Illud ipſum iiſdem ferè verbis tradit Hugo Cardinalis in cap. 20. Geneſis.

Ad ſecundam & tertiam ſimiliter dico, in veteri lege ſtatui offerenda eſſe ſacrificia pro illis qui peccauerant ex ignorantia vincibili & culpabili. Vnde Summus Sacerdos ſemel in vno in tabernaculo, quod *Sancta Sanctorum* dicebatur, intrabat, vt offerret ſanguinem pro ſui & populi ignorantijs, aliquo modo voluntarijs & vincibilibus, de quibus etiam loquitur Profeta, cùm ait: *Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.*

In vltimo loco ſermo eſt de ſeruo non penitus ignorante præceptum domini, ſed ad illud ex negligentia non aduertente, ſeu ex ignorantia vincibili & culpabili illud ignorante, vt exponunt Magiſter in 2. diſt. 22. & D. Thomas in catena in Lucam cap. 12. vbi hæc verba Theophylacti refert: *Hic obijciunt aliqui: meritò punitur qui ſciens voluntatem Domini non proſequitur. Sed cur punitur ignorans? quia cùm ipſe ſcire potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa.*

Obijcies ſecundo: Auguſtinus de gratia & lib. arbitr. cap. 3. ſic ait: *Illa ignorantia quæ non eſt eorum qui ſcire nolunt, ſed eorum qui tanquam ſimpliciter neſciunt, neminem ſic excuſat, vt ſempiterno igne non ardeat, ſi propterea non credidit quia non audiuit omninò quod crederet, ſed fortaſſis vt mitiùs ardeat: non enim ſine cauſa dictum eſt, effunde*

iram

iram tuam in gentes quæ te non nouerunt.

Reſpondeo Auguſtinum ibi loqui de ignorantia vincibili legis euangelicæ, quam docet non excuſare a peccato infidelitatis. Ita ipſum intelligit & interpretatur Magiſter ſententiarum in 2. diſt. 22. vbi ſic ait: *Eſt autem ignorantia triplex, eorum ſcilicet qui ſcire nolunt, cùm poſſint, quæ non excuſat, quia & ipſa peccatum eſt; & eorum qui quaſi ſimpliciter neſciunt, non renuentes, vel proponentes ſcire, quę neminem plenè excuſat, ſed ſic fortaſſe vt minùs puniatur. Vnde Auguſtinus ad Valentinum* (lib. de gratia & lib. arbitr. cap. 3.) *ignorantia quæ non eſt eorum qui ſcire nolunt, ſed qui tanquam ſimpliciter neſciunt, nullum ſic excuſat, vt æterno igne non ardeat, ſed fortaſsè vt mitiùs ardeat.*

Hanc interpretationem plurima confirmant. Primò quia non ait S. Auguſtinus illam ignorantiã eſſe eorum *qui ſimpliciter neſciunt*, ſed *qui* TANQVAM *ſimpliciter neſciunt*: hæc autem particula *tanquam*, ſatis indicat ſermonem non eſſe de ignorantia prorſus inuincibili. Secundò ſtatuit hanc ignorantiam, neminem ſic excuſare, *vt ſempiterno igne non ardeat, ſed* FORTASSE *vt mitiùs ardeat:* Si verò de ignorantia inuincibili loqueretur, non adiecíſſet *fortaſſe*, nihil enim certius, illum minùs ſaltem puniendum, qui ex ignorantia inuincibili peccauit, quam qui peccauit ex malitia, vel ex ignorantia vincibili & culpabili. Sed idcirco vocem illam inſeruit, vt innueret ſe loqui de ignorantia vincibili, non affectata, ſed neglecta; aliquando enim negligentia ex qua procedit,

po-

poteſt eſſe tam modica, quod ſi contingat ex illa aliquid mali agi, poſſit actus ille aliqualiter excuſari, ſubindeque minùs puniri. Tertiò id confirmat exemplum ſerui neſcientis voluntatem domini &c. quod Auguſtinus ante verba recitata adducit; nam vt obſeruat Theodoretus ſupra relatus: *Ille punitur ignorans, quia cùm ſcire potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa*.

Obijcies tertiò: In Concilio Dioſpolitano, præſente Pelagio, recitata fuerunt quædam capitula, de libro Celeſtij hæretici excerpta, quorum vnum erat: *Obliuio & ignorantia non ſubiacent peccato, quoniam non ſecundùm naturam eueniunt, ſed ſecundùm neceſſitatem*. Atque finita recitatione, Sacra Synodus dixit: *Quid ad hæc quæ lecta ſunt capitula dicit præſens Pelagius Monachus? Hæc enim reprobat S. Synodus, & Sancta Dei Eccleſia Catholica*. Ita refert Auguſtinus lib. de geſtis Paleſtinis cap. 19. Ergo iuxta mentem illius Synodi, ignorantia ſubiacet peccato, ſeu peccatum eſt, non ſolùm quando euenit ſecundùm voluntatem, & vincibilis ac voluntaria eſt, ſed etiam quando euenit ſecundùm neceſſitatem, & eſt inuoluntaria ac inuincibilis.

Reſpondeo Patres illius Synodi, cùm ignorantiam quæ eſt ſecundùm neceſſitatem, ſubiacere peccato, ſeu peccatum eſſe, docuerunt, voluiſſe ſolùm, talem ignorantiam dici peccatum, eò quòd materialiter peccatum ſit, ſeu peccati effectus; ſicut concupiſcentia dicitur peccatum ab Apoſtolo, quia materialiter peccatum eſt, & in peccati pœnam inflicta, vt ex Auguſtino docet Tridentinum ſeſſ. 5,

can. 5. Vnde S. Thomas qu. 3. de malo art. 7. *Ignorantia* (inquit) *& fomes ſunt materialia in peccato originali, ſicut conuerſio ad bonum commutabile in peccato actuali.* Quod verò hæc interpretatio legitima ſit, & ad mentem Patrum huius Concilij, conſtat ex eo quod cùm Pelagiani negarent peccatum originale ab Adamo in poſteros per generationem traduci, conſequenter etiam negabant, concupiſcentiam & ignorantiam ab eo deriuari, & dicebant eas eſſe naturales defectus, & non peccati ſupplicia, vt teſtatur Auguſtinus de bono perſeuer. cap. 11. his verbis: *Dicunt Pelagiani ignorantiam & difficultatem* (id eſt concupiſcentiam ex qua oritur difficultas ad bonum honeſtum) *ſine quibus nullus homo naſcitur, primordia non ſupplicia eſſe naturæ.* Vt ergo hunc errorem Patres prædictæ Synodi penitùs excluderent; dixerunt ignorantiam ſubiacere peccato, imò & eſſe peccatum, quia materialiter peccatum eſt, & effectus originalis peccati, cùm in pœnam illius irrogetur. Vnde Auguſtinus lib. 3. de libero arbitr. cap. 19. *Illud quod ignorans quiſque non rectè facit, & quod rectè volens facere non poteſt, ideò dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis* (nempe Adami) *originem ducunt; illud enim præcedens meruit iſta ſequentia. Nam ſicut linguam dicimus non ſolùm membrum quod mouemus in ore, dum loquimur, ſed etiam illud quod huius membri motum conſequitur, id eſt formam tenoremque verborum, ſecundùm quem alia dicitur lingua græca, alia lingua latina: Sic non ſolùm peccatum illud dicimus, quod propriè vo-*

catur peccatum, libera enim voluntate, & à ſciente committitur, ſed etiam illud quod iam de huius ſupplicio conſequatur neceſſe eſt.

§. III.

Nullum vnquam contingit in voluntate peccatum, abſque præuio intellectus defectu.

RAtio fundamentalis eſt; quia voluntas eſt potentia cœca, ex natura ſua determinata ad ſequendum ductum intellectus; obiectum enim ſpecificatiuum illius eſt bonum verum vel apparens, ſibi ab intellectu propoſitum: vnde ſicut ſi eſſet aliquis cœcus, ex natura ſua determinatus ad ſequendum ductum alterius, non poſſet deficere, & a via aberrare, niſi deficiente & aberrante ductore; ita nec voluntas poteſt in ordine morali deficere, niſi in Intellectu aliquis defectus erroris vel inconſiderationis præcedat. Vnde Prouerb. 22. dicitur: *Errant omnes qui operantur iniquitatem.*

Confirmatur: in omni peccato quædam imprudentia reperitur, vnde Prouerb. 1. peccatores ſtulti & imprudentes appellantur, & Gregorius lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator* (inquit) *ſtultus fuit in culpa:* Ergo cum prudentiæ ſit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia in homine; ſicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet quod in omni peccato aliquis defectus rationis practicæ, ſubindeque aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua conſideratio reperiatur.

Dixi *error practicus*, quia non eſt neceſſe

quod

quod quando homo peccat, aliquis error ſpeculatiuus in eius intellectu præcedat; alioquin omnis peccator eſſet hæreticus, & quoties homo incideret in peccatum, toties laberetur in hereſim, quod eſt abſurdum. Vnde D. Thomas 2. 2. qu. 20. art. 2. *Ille qui fornicatur, eligendo fornicationem vt bonum ſibi vt nunc, habet corruptam æſtimationem in particulari, cùm tamen retineat vniuerſalem æſtimationem veram ſecundùm fidem, ſcilicet quod fornicatio ſit mortale peccatum.* Si autem quæras, in quo conſiſtat error ille practicus, qui in quolibet peccato reperitur? Reſpondeo illum conſiſtere in iudicio quo peccator practicè iudicat, hic & nunc bonum aliquod vtile aut delectabile eſſe bono honeſto ac obſeruationi legis diuinæ præferendum; in tali enim iudicio error practicus manifeſtè reperitur, cùm recta ratio & prudentia dictent oppoſitum.

Dixi etiam debere præcedere in intellectu peccantis, *defectum erroris, vel inconſiderationis*; quia ſi peccet eligendo aliquid de ſe bonum, ſed non cum ordine debito, non eſt neceſſe quod habeat errorem practicum in intellectu, ſed ſufficit quod in eo ſit aliqua inaduertentia, aut inconſideratio, vt contigit in primo peccato Angelorum. Vnde D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. *Peccatum mortale in actu liberi arbitrij contingit eſſe dupliciter? vno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur, ſicut homo peccat eligendo adulterium quod ſecundùm ſe eſt malum, & tale peccatum ſemper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore, alioquin id quod eſt malum non eligeretur*

vt

ut bonum: Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquod quod ſecundùm ſe eſt bonum, ſed non cum ordine debitæ menſuræ aut regulæ, ſicut ſi aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Eccleſia inſtitutum, & huiuſmodi peccatum, non præexigit ignorantiam, ſed abſentiam ſolùm conſiderationis eorum quæ conſiderari debent; & hoc modo peccauit Angelus, conuertendo ſe per liberum arbitrium ad proprium bonum, abſque ordine ad regulam diuinæ voluntatis.

Dices, ſi quotieſcumque homo peccat, præcederet aliquis defectus erroris, vel inconſiderationis ex parte intellectus, nullum daretur peccatum ex pura malitia, ſed quodlibet ex ignorantia procederet: At hoc non eſt dicendum, cùm Theologi communiter diuidant peccata in tria genera, nimirum in peccata ex infirmitate, ex ignorantia, & ex pura malitia: Ergo nec illud.

Reſpondeo negando ſequelam: licèt enim in omni peccato reperiatur aliquis defectus erroris, vel inconſiderationis ex parte intellectus; ſufficienter tamen diſtinguitur peccatum ex infirmitate, vel ex malitia, a peccato ex ignorantia, ex diuerſa ſcilicet diſpoſitione praua, quæ eſt cauſa formandi iudicium illud erroneum in intellectu; & prauam electionem in voluntate: nam in peccatis ex ignorantia, ignorantia vincibilis & culpabilis, eſt cauſa formandi tale iudicium, & prauam electionem; in peccatis ex infirmitate, vel paſſione, paſſio vehemens obſcurans intellectum, & ad ſe trahens voluntatem; in peccatis verò ex pura malitia, ſola inordinatio, & malitia voluntatis. Agen-

Agendum hic eſſet de cauſis externis peccatorum, & primò explicandum, quomodo Deus non ſit cauſa peccati, tametſi totum actum peccati, quoad entitatem & materiale producat, atque ad ipſum in ſententia Thomiſtarum voluntatem prædeterminet? Secundò quomodo diabolus poſſit eſſe cauſa peccati, & alios ad peccatum inducere? Tertiò quomodo vnus homo, vt principium generationis poſſit culpam ſimul cum natura traducere, & per ſeminalem propagationem in poſteros transfundere? Verum de primo fusè egimus in tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 5. vbi concordiam ſanctitatis diuinæ cum decreto prædeterminante, & phyſica prædeterminatione ad materiale peccati, fusè expoſuimus. De ſecundò nulla eſt ferè difficultas & controuerſia inter Theologos, certum enim eſt, Diabolum, indirectè ſolùm & per accidens, eſſe cauſam peccati, primò per modum proponentis obiectum malum, ſecundò per modum ſuadentis & allicientis, quando vna cum obiecti propoſitione excitat & mouet appetitum ſenſitiuum, per paſſiones; aut phantaſiam, quibus obiectum reddit valde conueniens & optabile, ſubindeque voluntatem ad peccandum trahit, non tamen eam neceſſitat, quia nullum bonum creatum, & delectabile, quantumuis conuenienter voluntati propoſitum, poteſt ei neceſſitatem inferre, cùm non poſſit eam perfectè implere, ſeu plene ſatiare, iuxta illud Bernardi: *Animam capacem Dei quid quid eo minus fuerit non implebit*. De tertio, quod ſpectat ad peccatum originale, capite ſequenti dicemus.

CA-

CAPVT VI.

De peccato originali.

ITa difficile eſt peccati originalis naturam comprehendere, vt ipſe Auguſtinus Doctorum aquila, cuius acies perſpicaciſſima, ſecretiora diuinæ gratiæ arcana penetrauit, ad huius difficultatis aſpectum caligare videatur, & ſe eius pondere ita premi, vt libro de moribus Eccleſiæ cap. 22. ſe illam ſuperare non poſſe fateatur: *Nihil enim* (inquit) *hoc peccato antiquo eſt ad prædicandum notius, nihil eſt ad intelligendum ſecretius.* Eius tamen inhærendo veſtigijs, peccati originalis exiſtentiam, eſſentiam, ſubiectum, & cauſas hic explanare conabimur.

§. I.

Exiſtentia peccati originalis contra Pelagianos defenditur.

CAtholicæ fidei veritas de peccati originalis exiſtentia, quam impiè olim negarunt Pelagius, & eius Diſcipuli Celeſtius, & Iulianus, Auguſtino tanti momenti viſa eſt, vt libro de peccato originali cap. 24. ſic loquatur: *In cauſa duorum hominum, quorum per vnum venundati ſumus ſub peccato, per alterum redimimur à peccatis, propriè fides Chriſtiana conſiſtit.* Et lib. 5. contra Iulianum cap. 2. aſſerat, quod *adeo neceſſaria eſt peccati originalis notitia, vt qui illud negant,*

ipſa

ipſa fidei fundamenta nitantur ſubuertere.

Hanc fundamentalem fidei Chriſtianæ veritatem, pluribus ſcripturæ teſtimonijs conantur Theologi ſtatuere, ſed præcipuum eſt illud Apoſtoli ad Roman. 5. quo frequenter vtitur Auguſtinus contra Pelagianos: *Per vnum hominum peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſit, in quo omnes peccauerunt.* Ex quibus verbis hoc poteſt argumentum deduci: Per vnum hominem in hunc mundum intrauit quoddam peccatum, qûod omnes homines fecit peccatores, & morti obnoxios: At huiuſmodi peccatum non poteſt eſſe actúale, id eſt actuali voluntate commiſſum, cùm etiam infantes morti ſint obnoxij, & ſæpe moriantur, antequam quidquam boni vel mali propria voluntate egerint: igitur eſt originale.

Tam clarum & apertum Apoſtoli teſtimonium conabantur eludere Pelagiani, illud interpretando de tranſitu peccati Adæ in poſteros, non per originem, ſed per imitationem. Sed hûic euaſioni tripliciter aditum præcludit Auguſtinus in libro de peccatorum meritis & remiſſione: Primò quidem, quia ſic potiùs in diabolo nos peccaſſe diceremur; priùs quippe ipſe peccauit, & peccandi exemplum nobis præbûit. Secundò, quia pueri in conceptione, antequam Adamum imitari poſſint, in iniquitatibus ſordere dicuntur. Tertiò, quia Apoſtolus docet ita peccatum Adæ deriuari ad poſteros, ſicut iuſtitiam Chriſti ad regeneratos: At hæc non per ſolam imitationem, ſed per vera in illo regenerationem, redun-

dundat in hõmines: Ergo peccatũ Adæ nõ tranſit in poſteros, per ſolam illiũs imitationem, ſed per originem & propagationem.

Non deſunt etiam rationes Theologicæ ad errorem Pelagij refellendum: Prima ſumitur ex generali Chriſti redemptione: Chriſtus enim eſt redemptor omnium hominum, nec ſolùm adultorum, ſed etiam paruulorum; cùm mortuus ſit non ſolùm pro adultis, ſed etiam pro paruulis, iuxta illud Pauli 2. ad Corint. 5. *Chriſtus pro omnibus mortuus eſt*; redemptio autem ſupponit ſeruitutem peccati, ſicut medicina morbum: Ergo non ſolùm adulti, ſed etiam paruuli, adſtricti ſunt ſeruitute peccati, non actualis, vt conſtat: Ergo originalis. Secunda petitur ex neceſſitate baptiſmi, qui inſtitutus eſt in remedium peccati, & adhibetur paruulis, iuxta communem Eccleſiæ conſuetudinem: Ergo in illis inuenitur peccatum, non actuale, cùm illius ante vſum rationis capaces non ſint: Ergo originale. Tertia ex neceſſitate moriendi, & innumeris calamitatibus & miſerijs, quas ab ipſis etiam incunabulis homines experiuntur, iuxta illud Eccl. 40. *Graue iugum ſuper filios Adæ à die exitus de ventre matris eorum, vſque in diem ſepulturæ*. Illæ enim miſeriæ & calamitates, certiſſima ſunt peccati originalis, indicia, cùm communis pęna communem oſtendat præceſſiſſe culpam, & cùm Deus creauerit hominem immortalem, & inexterminabilem, vt dicitur Sap. 2. & in ſtatu innocentiæ fuerit immunis ab òmni dolore & triſtitia, vt oſtendimus prima parte tract. 8. agendo de ſtatibus naturæ humanæ. Vnde

Au-

Auguſtinus lib. 5. contra Iulian. ait quod *duriſſimi huius ingionus ſ ntiens Tullius, hominem dixit, non vt à matre, ſed tanquam à nouercà natura editum in vitam corpore & nudo & fragili, & infirmo; animo autem anxio ad moleſtias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines. Rem vidit* (ſubdit S. Doctor) *ſed cauſam neſciuit: cùm enim ſacris litteris eruditus non eſſet, ignorabat originale peccatum.*

Obijciebant in primis Auguſtino Pelagiani illud Chryſoſtomi homil. ad Neophitos: *Infantulos baptizamus, quamuis non ſint inquinati peccato, vt eis addatur ſanctitas, adoptio, & fraternitas Chriſti.* Sed reſpondebat Auguſtinus locis ſupra citatis, hoc intelligendum eſſe de peccato proprio, & perſonali actu contracto, non verò de alieno, & originali, additque Chryſoſtomum de hoc ſenſu exprimendo non fuiſſe ſollicitum; *quia diſputans in Catholica Eccleſia, non ſe aliter intelligi arbitrabatur, tali quæſtione nullus pulſabatur, vobis* (nempe Pelagianis) *nondum litigantibus, ſecuriùs loquebatur.*

Secundò ſic diſcurrebant Pelagius & Iulianus apud Auguſtinum lib. 2. de nuptijs & concupiſcentia cap. 18. & lib. 3. contra Iulian. cap. 24. *Non peccat iſte qui naſcitur, non peccat iſte qui genuit, non peccat ille qui condidit: per quas igitur rimas, inter tot præſidia, peccatum fingis ingreſſum?* Cui argumento lepidè & egregiè reſpondet S. Doctor ibidem: *Quid quærit latentem rimam, cùm habeat apertiſſimam ianuam? Per vnum hominem, ait Apoſtolus; per vnius delictum, ait*

Apoſtolus; per vnius inobedientiam, ait Apoſtolus. Quid quærit ampliùs, quid quærit apertiùs, quid quærit inculcatius?

Tertiò Iulianus apud Auguſtinum lib. 2. contra ipſum in principio, & lib. 3. de peccatorum meritis cap. 3. ſic arguebat: *Si in baptiſmate peccata omnia remittuntur, non poſſunt nati de renatis trahere originale peccatum: non poſſunt enim parentes quod non habent in filios transfundere.*

Huic argumento reſpondet S. Doctor ſerm. 14. de verbis Apoſtoli, his verbis: *Miraris quare peccator naſcatur de ſemine iuſti, non te delectat mirari, quare oleaſter naſcatur de ſemine oliuæ. Accipe aliam ſimilitudinem: non attendis, quia de grano purgato frumentum cum palea naſcitur, ſine qua ſeminatur. Ideo de baptizato non iuſtus naſcitur, quia non eum generat vnde regeneratus eſt, ſed vnde generatus eſt.*

Quartò ſic ratiocinabatur: Deus eſt cauſa corporum, ſexuum, coniunctionum: Ergo ex generatione prolis non ſequitur peccatum, alioquin Deo tribueretur. Cui reſpondet D. Auguſtinus lib. 3. quem ſcripſit contra illum cap. 9. *Sicut de prole adulterorum, ſi ego dicerem: tot mala, id eſt laſciuiæ, turpitudinis, criminis, bonus fructus eſſe non potuit: rectè mihi reſponderes, hominē qui de adulteris natus eſt, non eſſe fructum laſciuiæ, turpitudinis, criminis, quorum malorum author eſt Diabolus; ſed corporum, ſexuum, coniunctionum, quorum bonorum author eſt Deus. Sic ego tibi rectiſſimè dico, malum quo naſcitur homo, non eſſe fructum corporum, ſexuum, coniunctionum,*

quo-

quorum bonorum author eſt Deus, ſed primæ præuaricationis, cuius author eſt diabolus.

§. II.

Soluitur aliud argumentum difficile, & explicatur quomodo peccatum originale voluntarium ſit.

POteſt hoc argumentum breuiter in hunc modum proponi: Omne peccatum eſt voluntarium, vt conſtat ex Auguſtino lib de libero arbit. aſſerente quod peccatum adeo eſt voluntarium, quod ſi non fuerit voluntarium non erit peccatum: Sed peccatum originale in infantibus voluntarium eſſe nequit: Ergo nec peccatum. Maior conſtat, minor verò probatur primò, quia voluntarium eſt illud quod eſt a principio intrinſeco cum cognitione: Sed peccatum originale non eſt in paruulis a principio intrinſeco, ſed ab extrinſeco, ſcilicet Adamo, imò & abſque vlla cognitione, cùm vſu rationis careant: Ergo non eſt ipſis voluntarium. Secundò, voluntarium liberum, de quo in præſenti loquimur, debet eſſe in poteſtate voluntatis illius cui voluntarium dicitur, vt ſit vel non ſit: At peccatum originale non eſt in poteſtate paruulorum vt ſit vel non ſit: Ergo non eſt ipſis voluntarium ſeu liberum. Tertiò, vt illud quod ſit voluntate alterius, ſit mihi voluntarium, neceſſe eſt vt ego voluntatem meam, & vices meas illi commiſerim: Sed poſteri Adami in ipſum propriam voluntatem non tranſtulerunt, quoad conſeruationem vel amiſſionem iuſtitiæ ori-

originalis, cùm non eſſent quando Adam fuit creatus: Ergo priuatio iuſtitiæ originalis, in qua peccatum originale conſiſtit, ipſis voluntaria non eſt.

Quidam difficultate huius argumenti oppreſſi, eaque victi, dixerunt olim peccatum originale non eſſe verè & propriè peccatum, cùm non ſit verè & propriè voluntarium. Sed hæc ſententia manifeſtè repugnat ſcripturæ, peccatum originale ſimpliciter vocanti peccatum, & aſſerenti per illud homines conſtitui peccatores, vt conſtat Ioan. 1. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*. Ad Roman. 5 *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit*. Et paulò pòſt: *Sicut per inobedientiam vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi*. Repugnat etiam Tridentino ſeſſ. 5. can. 5. anathema dicenti ei qui aſſeruerit, per baptiſma non tolli *totum id quod veram & propriam rationem peccati habet*. Nec obſtat quod Auguſtinus lib. 16. de ciuit. cap. 27. ait quod *paruuli naſcuntur non propriè ſed originaliter peccatores*. Et lib. 3. de lib. arbit. cap. 19. inſinuat peccatum originale non eſſe propriè peccatum. Nam per peccatum propriè, intelligit propria voluntate commiſſum, & perſonale, quod ſolùm eſt reprehenſibile, & per pœnitentiam retractabile. Vnde idem S. Doctor lib. 1. retract. cap. 13. explicans quod aliquando dixerat, requiri ſcilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo eſſe peccatum, ſi non ſit voluntarium; ait hoc eſſe verum de peccato originali. Quod vt clariùs percipiatur, duo breuiter hic præmittenda ſunt.

Primum eſt aliquid poſſe dici alteri voluntarium dupliciter, phyſicè ſcilicet, & in ordine ad propriam ipſius voluntatem; & moraliter, in ordine ad voluntatem alterius, in quo propria voluntas moraliter continetur: ſic voluntas curatoris vel tutoris, moraliter cenſetur eſſe voluntas pupilli aut minoris, vt conſtat ex l. *cùm plures* §. *quæ bona fide ff. de adminiſt. & peric. tutor.* Item voluntas filiorum impuberum cenſentur in iure contineri moraliter in voluntate patris, adeo vt is poſſit pro eis teſtari, non tantùm in bonis quæ ab ipſo teſtatore accipiunt, ſed in omnibus quæ aliunde acquiſiuerint *l. ſed ſi plures* §. *ad ſubſtitutos ff. de vulg. & pupill. ſubſtit.*

Secundum eſt, triplex eſſe genus peccati, actuale nempe, habituale perſonale, & habituale originale, quæ non eodem modo, ſed valde diue ſo, voluntaria ſunt. Peccatum enim actuale petit actualiter procedere a voluntate; perſonale autem habituale, non petit actualem voluntatis influxum, ſed ſufficit quod ab illa peractum proprium & perſonalem aliquando proceſſerit, & talis actus non fuerit ſufficienter retractatus. Ad originale verò, cùm non ſit propria voluntate commiſſum, non exigitur quod ſit voluntarium paruulis; taliter quod ab illis per actum propriæ voluntatis proceſſerit, ſed ſufficit quod competat illis ex vi actus voluntatis alienæ, capitis nempe, quæ tamen voluntas illorum aliquo modo reputetur. Vnde.

Ad argumentum initio propoſitum reſpondeo negando Minorem, & ad primam eius probationem dico, peccatum originale eo mo-

do quo eſt voluntarium, eſſe a principio intrinſeco cum cognitione: cùm autem non ſit nobis voluntarium phyſicè, & per actum propriæ voluntatis, ſed moraliter tantùm, per ordinem ad voluntatem Adami, non eſt neceſſarium vt procedat ex principio intrinſeco proprio, & ex propria cognitione, ſed ſatis eſt vt procedat a principio intrinſeco Adæ, quod etiam eſt quodammodo intrinſecum nobis, eò quod Adam ſit principium naturæ humanæ, & caput noſtrum, non ſolùm naturale, ſed etiam morale.

Ad ſecundam dicendum eſt, voluntarium perſonale debere eſſe in poteſtate voluntatis propriæ illius cuius voluntarium dicitur; voluntarium verò capitale ſolùm debere eſſe in poteſtate voluntatis capitis continentis moraliter membrorum voluntatem: quare cùm peccatum originale non ſit paruulis voluntarium voluntate perſonæ, ſed duntaxat voluntate capitis naturæ humanæ, non requiritur quod ſit in poteſtate illorum hunc defectum habere vel non habere, ſed ſufficit quod fuerit in poteſtate Adami peccare vel non peccare. Solutio eſt D. Thomæ in 2. diſt. 30. qu. 1. art. 2. ad 1. vbi ſic ait: *Peccatum originale, cùm non ſit vitium perſonæ vt perſona eſt, ſed quaſi per accidens, in quantum perſona habet talem naturam, ideò non oportet quod ſit in poteſtate huiuſmodi perſonæ, hunc defectum habere, vel non habere, ſed ſufficit quod ſit in poteſtate alicuius qui eſt caput in natura illa.*

Ad tertium dicatur quod vt peccatum originale ſit hominibus voluntarium voluntate capitis, non requiritur quod ipſi voluntatem

& con-

& conſenſum ſuum, quoad conſeruationem vel amiſſionem iuſtitiæ originalis, in Adamum tranſtulerint, ſed ſufficit quod Deus conſtituens illum caput noſtrum naturale & morale, poſuerit in illo omnium noſtrum voluntates; nam cùm ſit rerum omnium noſtrarum ſupremus dominus, & gubernator, magiſque habeat in ſua poteſtate voluntates noſtras, quam nos ipſi, iure ſuo, abſque noſtro conſenſu, ſtatuere potuit, vt voluntas Adæ eſſet voluntas noſtra quoad conſeruationem vel amiſſionem iuſtitiæ originalis; non quidem quatenus perſonæ ſingulares ſumus, ſed quatenus ſumus partes & membra totius multitudinis hominum, a primo parente humanam naturam accipientium. Nam ſi in humanis & ciuilibus princeps & legislator poteſt voluntates plurium in vnam alicuius transferre, ita vt quidquid ab iſto factum fuerit, ab illis etiam fieri & approbari cenſeatur, vt patet in pupillis & minoribus, quorum voluntates, ex iuſſu Principis, & legum diſpoſitione, in voluntatem curatoris vel tutoris transferuntur, etiam illorum conſenſu inexpectato. Quantò magis eadem inuenitur poteſtas in Deo ſupremo Principe & legislatore, qui maius & excellentius habet noſtrarum voluntatum dominium, quam quælibet humana poteſtas, & quam nos ipſi.

Ex dictis colligitur, admittendum eſſe in Deo aliquod decretum, quo ſtatuit voluntatem Adæ eſſe habendam pro voluntate poſterorum, quantùm ad conſeruationem vel amiſſionem iuſtitiæ originalis, quia vt peccatum originale ſit nobis voluntarium, voluntate

Adami, non ſufficit vt ille ſit caput naturale, ſed requiritur etiam vt ſit caput morale: ad hoc autem neceſſarium fuit prædictum decretum, quia eſſe caput morale non habuit Adam ipſo iure naturæ, ſed diuina inſtitutione, quæ tale decretum includit. Fuit etiam neceſſarium ex parte Adami, vt illud decretum ipſi manifeſtaretur, alioquin inuincibiliter ignoraſſet, ſe operari vt caput morale omnium hominum, ſubindeque non potuiſſet vt caput naturæ delinquere, ſed ſolùm vt particularis perſona. Ex quo inferes, pactum inter Deum & Adamum interceſſiſſe, vt ſi obediret, non tantùm ipſe iuſtitia originali potiretur, ſed ex ipſo ad omnes eius poſteros tranſiret; ſi verò peccaret talem pro ſe, & pro tota poſteritate iuſtitiam amitteret. Nam ordinatio illa Dei de transfundenda aut non transfundenda iuſtitia originali, ex conditione adimpletionis diuini præcepti, cognita ab Adamo, & ab ipſo acceptata, habet rationem pacti, vnde in Scriptura eo nomine appellatur, vt patet ex illo Oſeæ 6. *Ipſi ſicut Adam tranſgreſſi ſunt pactum ibi præuaricati ſunt omnes*. Quæ verba de prædicto pacto, quod in paradiſo cum Adamo tranſgreſſi ſumus intelligunt Hieronymus, Cyrillus, Proſper, & alij. Idque ſonant verba illa, *ibi præuaricati ſunt omnes*, ſcilicet in paradiſo, vbi Adam præuaricatus eſt. Huius mirabilis pacti Dei cum Adamo meminit Auguſtinus lib. 6. de ciuit. cap. 29. vbi exponens illud. Geneſ. 37. *Delebitur anima illa* (nempe cuius caro non fuerit circumciſa) *quia pactum meum irritum fecit*, ſic loquitur: *Omnes in illo vno teſtamentum*

Dei diſſipauerunt, in quo omnes peccauerunt.

§. III.

Quomodo peccatum originale per generationem in poſteros Adæ traducatur?

CErtum eſt peccatum originale per generationem, & ſeminalem propagationem, ab Adamo traduci in poſteros, vt indicat Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 3. his verbis, *homines niſi ex ſemine Adæ propagati naſcerentur, non naſcerentur iniuſti, cum ea propagatione, per ipſum dum concipiuntur, propriam iniuſtitiam contrahant.* Id etiam docet S. Thomas hic qu. 81. art. 1. ad 2. vbi ſic ait: *Per virtutem ſeminis traducitur humana natura à parente in prolem, & ſimul cum natura naturæ infectio: ex hoc enim fit iſte qui naſcitur conſors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo ſortitur per quandam generatiuam motionem.* Verùm grauiſſima difficultas eſt, quomodo mediante ſemine, quod eſt ſubſtantia quædam corporea, peccatum originale ab Adamo traduci poſſit in poſteros, & productio gratiæ ſeu iuſtitiæ originalis impediri?

Quidam antiqui, vt ab hac difficultate ſe expedirent, dixerunt in ſemine humano eſſe qualitatem aliquam morbidam, in eo permanenter exiſtentem, & virtualiter continentem peccatum originale, illudque cauſantem; ſicut in ſemine leproſi eſt quædam corruptio, quę eſt principium & cauſa lepræ. Ita Gregorius, Richardus, Henricus, Almainus; & alij, qui talem qualitatem, non ex peccato Adami

ſed ex ſerpentis ſibilo venenoſo fuiſſe deriuatam aſſerunt. Verùm hæc ſententia, ſeu potiùs delirium, a Theologis communiter reijcitur: Tum quia talis qualitas videtur omnino fictitia. Tum etiam, quia dato quod ſibilus venenoſus ſerpentis illam potuiſſet cauſare, eam ſolùm produxiſſet in Eua, cum qua ſerpens colloquium miſcuit, non verò in Adamo, cum quo ſermonem non habuit. Et dato quod in ipſo qualitatem illam cauſaſſet, vnde quæſo potuiſſet tam fortes & validas radices obtinere, vt tot annorum curriculis firma perſeueraſſet, niſi Deo ſpeciali concurſu illam conſeruante? quod nefas videtur diuinæ prouidentiæ attribuere. Vt ergo vera ſententia explicetur.

Obſeruandum eſt cum Ferrarienſi 4. contra Gent. cap. 50. & pluribus alijs Thomiſtis, quod quia Adamo data fuit iuſtitia originalis, non pro ſe tantùm, ſed ſub eo pacto, vt ſi in innocentia permaneret, in omnes poſteros, qui per ſeminalem propagationem ab eo deſcenderent, ſimul cum natura, & per ipſum generationis actum, illam propagaret; conſequenter in ſemine eius fuit virtus inſtrumentalis, iuſtitiæ orginalis cauſatiua, quæ per primum Adæ peccatum, ab ipſo fuit ablata, vt docet S. Thomas qu. 4. de malo art. 1. ad 9. cuius verba infra referemus. Vnde ſicut in ſtatu innocentiæ duplex conſideranda eſſet ratio in ſemine Adami, vna naturalis & quaſi propria, ſecundùm quam eſſet inſtrumentum generantis in ordine ad naturam ſecundùm ſe communicandam; alia ſupernaturalis, ſeu diuinitùs ſuperaddita, ſecundùm

quam

quam ſe haberet vt inſtrumentum Dei in ordine ad propagandam cum natura iuſtitiam originalem. Ita poſt peccatum, in eodem ſemine Adami, & poſterorū ab ipſo deſcēdentium, duplex ratio ſeu munus reperitur, vnum naturale quatenus habet eſſe inſtrumentum generationis, & propagationis naturæ, hæc enim ratio ſeu perfectio, ſicut & alia naturalia, non eſt amiſſa per peccatum; aliud accidentale & extrinſecum, quatenus eſt inſtrumentum Adami peccantis, & communicandum defectum originalis iuſtitiæ, in quo, vt infra dicemus, peccatum originale conſiſtit. Primum ei conuenit, ratione ſuæ naturalis & poſitiuæ perfectionis; ſecundū verò habet ex priuatione ſupra dicti vigoris, productiui iuſtitiæ originalis, cauſata ex peccato ipſius primi parentis. Quæ doctrina deſumpta eſt a D. Thoma quæſt. citata de malo, vbi hæc ſcribit: *Ex peccato primi parentis deſtituta eſt caro eius illa virtute, vt ex ea poſſet decidi ſemen, per quod originalis iuſtitia in alios propagaretur. Et ſic in ſemine defectus huius virtutis eſt defectus moralis corruptionis, & quadam intentio eius; ſicut dicimus intentionem coloris eſſe in aere, & intentionem animæ eſſe in ſemine. Et ex hoc etiam eſt ibi virtus ad ſimilem imperfectionem, ſicut eſt ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata.* Quibus verbis S. Doctor tria docet: Primum eſt, in ſemine hominis fuiſſe in ſtatu innocentiæ virtutem inſtrumentariam productiuam iuſtitiæ originalis, quæ in pœnam peccati primi Parentis, priuatum & deſtitutum fuit. Secundum in ſtatu naturæ corruptæ ſemen, vt

tali virtute deſtitutum, eſſe inſtrumentum quo Adam transfundit peccatum originale in poſteros. Tertium, priuationem virtutis productiuæ naturæ cum iuſtitia originali, eſſe corruptionem & infectionem ſeminis, & veluti quandam virtutem intentionalem, productiuam peccati originalis, quod conſiſtit in priuatione iuſtitiæ originalis. Vnde iuxta hanc doctrinam D. Thomæ, probabiliter dici poteſt, ſemen humanum, vt deſcendens primordialiter ab Adamo, vt carens prædicto vigore, ſeu virtute inſtrumentali productiua iuſtitiæ originalis, eſſe quodammodo cauſam inſtrumentalem phyſicam peccati originalis, vt docent Salmanticenſes hic diſp. 14. dubio 3. §. 3. Quia ſemen defectuoſum, ratione talis priuationis, continet peccatum originale; eo proportionali modo, quo ratione naturalis virtutis, continet naturam humanam, & ſicut ratione prædicti vigoris contineret virtualiter iuſtitiam originalem. Cùm enim peccatum originale ſit quid priuatiuum, & in priuatione iuſtitiæ originalis conſiſtat, vt §. 5. dicemus, ſufficit ad illius efficientiam, vis vt ita dicam priuatiua; nam ſi virtus poſitiua cauſæ continet perfectionem poſitiuam effectus, non eſt cur priuatio virtutis cauſæ, non contineat defectum priuatiuum qui reperitur in effectu; cùm vbi affirmatio eſt cauſa affirmationis, negatio ſit cauſa negationis.

Nec obſtat huic cauſalitati inſtrumentali, & conuenientiæ virtuali peccati originalis, quod ſemen ſit quid corporeum & materiale, nam licèt tale peccatum non poſſit eſſe in re materiali & corporea, tanquam in ſubiecto;

aut tanquam in cauſa effectiua principali, bene tamen virtualiter, ſicut in cauſa inſtrumentali, quomodo ipſa iuſtitia originalis in ſemine Adami ante peccatum continebatur. Vnde D. Thomas hic quæſt. 81. art. 1. ad 1. *Etſi culpa non ſit actu in ſemine, eſt tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam comitatur talis culpa.* Et in 1. diſt. 30. qu. 1. art. 2. ad 4. *Licèt ſemen non habeat in ſe infectionem culpæ in actu, habet tamen in virtute; ſicut etiam patet quod ex ſemine leproſi generatur filius leproſus, quamuis in ipſo ſemine non ſit lepra in actu; eſt enim in ſemine virtus aliqua deficiens, per cuius defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter ex hoc ipſo quod in ſemine eſt talis diſpoſitio qua priuatur illa impaſſibilitate & ordinabilitate ad animam, quam in primo ſtatu corpus humanum habebat, ſequitur quod in prole, quæ eſt ſuſceptiua originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.*

§. IV.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

SVppoſita exiſtentia & transfuſione peccati originalis, plura occurrunt dubia ex dictis facilè reſoluenda. Colligitur ergo primò ex dictis, nullum aliud peccatum primi parentis, præter primum, deriuari ad poſteros per originem. Nam illud ſolum Adæ peccatum deriuatur ad poſteros, quod fuit capitale: At ſolum primum eius peccatum fuit capitale, quia illud ſolum corrupit naturam,

eamque ſpoliauit iuſtitia originali, cæteræ enim Adæ peccata illam ſupponebant deſtructam: Ergo ſolum primum. Adæ peccatum deriuatur ad poſteros. Et hoc eſt quod vult D. Thomas hic art. 2. dum ait ideo ſolum primum peccatum Adæ, non poſteriora, traduci in poſteros, quia primum erat *peccatum naturæ*, alia verò peccata erant *purè perſonalia*; id eſt in primo peccato Adamus gerebat vices totius naturæ, eratque veluti totius humani generis procurator, in alijs verò peccatis vices ſuas duntaxat agebat, & priuatarum rerum ſatagebat. Ex quo ſequitur, peccatum Adami quod in poſteros transfunditur, fuiſſe tranſgreſſionem illius præcepti Geneſ. 2. *De ligno ſcientiæ boni & mali non comedes*, quia peccatum illud fuit primum quo violauit mandatum diuinum, cuius tranſgreſſioni mortem, & iuſtitię originalis priuationem in omnes poſteros transfundendam Deus comminatus eſt. An verò ſi Adam præceptum illud minimè violaſſet, & in aliud peccatum primò lapſus fuiſſet, illud pariter transfunderetur in poſteros, res eſt dubia & valde incerta apud Theologos, alijs affirmantibus, alijs negantibus. Nihilominus ſententia affirmans præferenda videtur, ob authoritatem D. Thomæ, qui eam apertiſſimè tradit in 2. diſt. 33. in fine expoſitionis litteræ ad ſecundum argumentum, & 2. 2. q. 163. art. 3. ad 2. & pluribus alijs locis. Ratio etiam ſuffragatur: Idcirco enim peccatum tranſgreſſionis præcepti de non comedendo de ligno vetito, traducitur in Adæ poſteros, quia per illud amiſit iuſtitiam originalem: Sed per quodcumque

aliud

aliud peccatum mortale, ſi fuiſſet primum, illam amiſiſſet; nam iuſtitia originalis, vtpote includens ipſam gratiam ſanctificantem erat incompoſſibilis cum quocumque peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commiſſum, ſi fuiſſet primum, fuiſſet in poſteros traductum, ſubindeque fuiſſet cauſa peccati originalis.

Nec valet ſi dicas, quod Adamus per quodcumque peccatum mortale, ſi fuiſſet primum, amiſiſſet quidem pro ſe iuſtitiam originalem, non tamen pro poſteris. Nam eo ipſo quod Adamus per primum peccatum amiſiſſet iuſtitiam originalem, amiſiſſet etiam vigorem ad eam communicandam poſteris, quia, vt ſupra oſtendimus, talis vigor quaſi dimanabat ab ipſa iuſtitia, & erat illi annexus. Ergo non ſolùm pro ſe, ſed etiam pro poſteris, per primum peccatum iuſtitiam originalem amiſiſſet. Conſequentia manifeſta eſt, amittere enim iuſtitiam originalem pro poſteris, eſt amittere vim ad eam poſteris communicandam.

Colligitur ſecundò, quod ſi Adam non peccaſſet, peccante Cain, filij eius non contraherent peccatum originale; quia tale peccatum non fuiſſet capitale, ſed perſonale, cùm ſolus Adam fuerit a Deo conſtitutus caput ſuæ poſteritatis.

Colligitur tertiò, quod ſi Adam non peccaſſet, Eua tamen peccante, poſteri peccatum originale non contraherent, quia Eua non fuit conſtituta caput generis humani, ſicut Adam.

Colligitur quartò, quod ſi Adam genuiſſet filios ante peccatum, & poſtea peccaſſet, filij

illi

illi in innocentia progeniti, peccatum originale non contraxiſſent. Nam illi ſoli contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis ſeminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccauit.

Colligitur quintò, quod ſi aliquis miraculosè formaretur ex humana carne, ſicut Eua ex coſta Adæ, peccatum originale non contraheret, quia non deſcenderet ex Adamo per ſeminalem propagationem, vnde Adamus non eſſet caput illius naturale, nec per conſequens morale; cùm iuxta ordinem rerum de facto ſtatutum a Deo, Adamus ſolùm ſit caput morale illorum, quorum eſt caput naturale.

§. V.

Peccatum originale formaliter & eſſentialiter conſiſtit in priuatione iuſtitiæ originalis, quantùm ad primum eius effectum, vt eſt voluntaria nobis voluntate Adami.

ITa D. Anſelmus lib. de conceptu virg. cap. 26. vbi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipſis infantibus per inobedientiam Adæ, niſi nuditatem iuſtitiæ.* Ita etiam D. Thomas varijs in locis, nam hic qu. 82. art. 3. ait quod *priuatio originalis iuſtitiæ, per quam voluntas ſubdebatur Deo, eſt formale in peccato originali.* Et deinde ſic concludit: *Peccatum originale materialiter quidem eſt concupiſcentia, formaliter verò eſt defectus originalis iuſtitiæ.* Similia habet qu.

3. de

3. de malo art. 7. dicens: *In peccato originali eſt aliquid formale, ſcilicet carentia originalis iuſtitiæ*, quod etiam reperit qu. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus alijs in locis quæ breuitatis cauſa prætermitto.

Multiplex etiam ratio id ſuadet: Prima eſt, peccatum originale formaliter & eſſentialiter conſiſtit in eo quòd per ſe primò tollitur per baptiſmum, cùm hoc ſacramentum ad delendam culpam originalem ſit inſtitutum: ſed per baptiſmum per ſe primò tollitur priuatio iuſtitiæ originalis, quantùm ad effectum primarium, cùm per illud per ſe primò conferatur gratia habitualis, mentem Deo coniungens: Ergo peccatum originale conſiſtit formaliter in priuatione iuſtitiæ originalis, vt aufert effectum ipſius primarium, communem tali iuſtitiæ & gratiæ ſanctificanti, qui eſt rectificare animam, & ipſam Deo vt vltimo fini coniungere.

Secunda eſt: Illud in vnaquaque re ſe habet vt ratio conſtitutiua, a quo tanquam a radice & fonte, cœtera ad illam pertinentia dimanant & conſequuntur: ſed a priuatione iuſtitiæ originalis, quantùm ad primum eius effectum, coniunctionem ſcilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes, ex peccato Adami ad nos transfuſæ per generationem, nimirum fomes ſeu concupiſcentia, & rebellio appetitus inferioris contra ſuperiorem, pœnalitates corporeæ, vt morbi, dolores, defatigatio corporis, neceſſitas moriendi, aliæque miſeriæ quas quotidie experimur; & quæ vulnera naturæ appellari ſolent; nam cùm iuſtitia originalis, mentem Deo ſubijciens,

ciens, eſſet veluti frænum aureum, quo vires inferiores continebantur, ea ſublata, conſequens fuit vt deperiret perfecta ſubiectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: Ergo priuatio iuſtitiæ originalis, quantùm ad primum eius effectum, eſt ratio conſtitutiua peccati originalis.

Tertia eſt: Peccatum originale non conſiſtit formaliter in poſitiuo, vt conſtabit ex infra dicendis: Ergo debet conſiſtere in priuatione: Sed illa non poteſt eſſe alia quam priuatio iuſtitiæ originalis, quantum ad effectum eius primarium: Ergo in tali priuatione formaliter conſiſtit. Minor probatur primò: In illius formæ priuatione peccatum originale debet conſiſtere, per cuius introductionem expelli poſſit formaliter: At nulla alia forma poteſt expellere formaliter culpam originalem, niſi iuſtitia originalis: Ergo in nullius alterius priuatione poteſt conſiſtere. Secundò probatur eadem minor: cùm peccatum originale ſit peccatum naturæ, in illa priuatione conſiſtere debet, quæ priùs & immediatiùs ipſam naturam afficit: hæc autem eſt priuatio iuſtitiæ originalis, ſecundùm effectum primarium; ſicut enim iſte effectus erat immediatè in eſſentia animæ, quæ eſt propria hominis natura, ita eius priuatio immediatè, & primariò eandem naturam afficit: ipſa ergo erit propria & formalis ratio talis peccati conſtitutiua, reliquæ verò quæ ſunt in voluntate, & alijs potentijs, pertinebunt ad illud ſecundariò & ex conſequenti, ſicut ipſæ potentiæ pertinent ad naturam.

Dices cum Curiele, ex peccato Adami de-

riuari in poſteros priuationem habitualem conformitatis ad legem quam tranſgreſſus eſt, hancque priuationem videri aptiorem omnibus alijs ad peccatum originale conſtituendum; quia cùm de ratione peccati ſit contrarietas & oppoſitio ad legem, omne peccatum debet conſtitui per auerſionem ab illa; ita quidem vt ſi ſit peccatum actuale, conſtituatur per auerſionem actualem, quæ eſt priuatio conformitatis in ipſo actu; ſi verò ſit habituale, ſicut eſt originale, conſtituatur per habitualem auerſionem, quæ eſt priuatio conformitatis habitualis debitæ haberi a ſuppoſito.

Sed contra: Sicut in nobis habitualis conformitas ad legem, non eſt aliqua forma vel habitus diſtinctus a gratia & virtutibus, quæ manent in eo qui legem adimplet, & per quas eſt habitualiter diſpoſitus; atque in præparatione animi ad eam ſeruandam; ita nec in Adamo, ſi legem obſeruaſſet, habitualis conformitas ad ipſam, fuiſſet alia forma vel habitus, quam ipſa iuſtitia originalis, & perfectiones ac virtutes in ea incluſæ, per quas ad legis obſeruationem fuiſſet habitualiter diſpoſitus. Ergo priuatio habitualis conformitatis ad legem, nec in Adamo, nec in eius poſteris, aliud eſſe poteſt quam priuatio iuſtitiæ originalis.

Quarta ratio poteſt ſic breuiter proponi: Defectus iuſtitiæ originalis in paruulis habet veram rationem peccati: Ergo cùm perſonale eſſe non poſſit, fateri debemus eſſe originale. Antecedens, in quo eſt difficultas, ſic oſtenditur: Talis defectus non eſt ſola negatio, ſed priuatio iuſtitiæ debitæ ineſſe, cùm

eam Adamus acceperit non ſibi ſoli, ſed tranſfundendum in poſteros, ex voluntate & pacto Dei, ſi in obſeruantia legis perſeueraſſet. Ille etiam eſt diſconueniens rationali naturæ, cùm tollat ab illa bonum ei conueniens & conſonum. Demum talis defectus voluntarius eſt voluntate primi parentis, in quo omnes noſtræ voluntates vt in capite continebantur: Ergo habet omnia requiſita ad rationem peccati.

Obijcies primò, ſi peccatum originale in priuatione iuſtitiæ originalis conſiſteret, non tolleretur per baptiſmum, cùm per illum non reſtituatur nobis iuſtitia originalis: Sed hoc dici nequit, cùm hoc ſacramentum ad tollendum originale peccatum inſtitutum ſit: Ergo nec illud.

Reſpondeo cùm S. Thoma qu. 4. de malo art. 2. ad 2. *quod iuſtitia originalis reſtituitur in baptiſmo quantum ad hoc quod ſuperior pars animæ coniungitur Deo, per cuius priuationem inerat reatus culpæ, ſed non quantùm ad hoc quod rationi ſubijciuntur inferiores vires, ex huiuſmodi enim defectus eſt concupiſcentia, quæ manet poſt baptiſmum.*

Obijcies ſecundò: Priuatio iuſtitiæ originalis eſt pœna peccati originalis: Ergo in illa nequit eſſentia culpæ originalis conſiſtere. Antecedens expreſsè docetur a S. Thoma hic qu. 85. art. 5. vbi ſic ait: *Subtractio originalis iuſtitiæ, habet rationem pœnæ, ſicut etiam ſubtractio gratiæ.* Ratio etiam id ſuadet, nihil enim eſt magis commune & decantatum, quam quod iuſtitia originalis Adamo eius poſteris ablata ſit in pœnam peccati.

Con-

Conſequentia verò probatur: Pœnam ſuppo-
ponit in ſubiecto culpam, cùm idcirco pœna
inducatur, quia ſubiectum eſt illa dignum
ratione culpæ: Ergo ſi priuatio iuſtitiæ ori-
ginalis ſit pœna peccati originalis, non po-
teſt eſſe ipſa culpa originalis formaliter, ſeu
ratio formalis conſtitutiua illius.

Reſpondeo priuationem iuſtitiæ originalis, quantùm ad primarium eius effectum, qui eſt ſubijcere mentem Deo vt vltimo fini, non eſſe pœnam peccati originalis, ſed potiùs rationem formalem conſtitutiuam illius; quantùm verò ad effectus ſecundarios, qui ſunt ſubiectio corporis ad animam,& appetitus inferioris ad ſuperiorem, eſſe illius pœnam; ex priuatione enim horum effectuum iuſtitiæ originalis, oriuntur in homine concupiſcentia, fomes peccati, neceſſitas moriendi, & aliæ huius vitæ pœnalitates, quæ ſunt pœnæ peccati originalis, & effectus illius.

Obijcies tertiò: Peccatum noſtrum originale debet eſſe eiuſdem rationis, eiuſdemque ſpeciei, cum peccato Adami; idem enim ſaltem ſpecie peccatum quod ille commiſit, in nos transfundit: Sed peccatum Adami non in priuatione, ſed in poſitiuo conſiſtebat; fuit enim peccatum commiſſionis contra præceptum negatiuum non edendi de ligno vetito, peccatum verò commiſſionis, vt infra dicemus, in poſitiuo conſiſtit: Ergo peccatum noſtrum originale, non in priuatione iuſtitiæ originalis, ſed in aliquo poſitiuo conſiſtit.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: peccatum noſtrum originale debet eſſe eiuſdem ſpeciei cum peccato Adami, habituali, conce-

do: actuali, nego. Similiter diſtinguo minorem: peccatum Adami conſiſtebat in aliquo poſitiuo: peccatum actuale, concedo minorem; habituale nego minorem & conſequentiam. Igitur in Adamo duplex fuit peccatum, vnum actuale, a quo Adamus dictus eſt peccans, & nos, prout eramus in illo tanquam membra in capite, dicimur in illo peccaſſe. Aliud verò habituale, quod fuit terminus talis actus, denominauitque Adamum peccatorem. Primum quidem fuit poſitiuum, ſicut cœtera peccata actualia commiſſionis; ſecundum verò non fuit pro formali, niſi priuatio gratiæ vel originalis iuſtitiæ, vt conſtabit ex dicendis capite ſequenti, vbi oſtendemus peccatum habituale in priuatione gratiæ ſanctificantis conſiſtere. Cùm ergo peccatum originale in nos transfuſum, non ſit actuale, ſed habituale, neque ab eo dicamur peccantes, ſed peccatores, æquiparari & aſſimilari debet potiùs peccato habituali Adami, conſiſtenti in priuatione, quam peccato eius actuali, importanti de formali aliquid poſitiuum.

§. VI.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur primò, eſſentiam peccati originalis non conſiſtere formaliter in concupiſcentia ſeu fomite inclinante ad peccatum, vt docent Lutherus & Caluinus: Nam per baptiſmum tollitur in nobis quidquid habet veram & propriam rationem peccati, vt definitur in Tridentino ſeſſ. 5. can.

5. & conſtat ex verbis illis Apoſtoli ad Roman. 8. *Nihil damnationis eſt in his qui ſunt renati in Chriſto Ieſu :* At concupiſcentia non tollitur per baptiſmum, ſed ad agonē in renatis relinquitur, vt ibidem Sancta Synodus docet : Ergo eſſentia peccati originalis nequit formaliter in concupiſcentia conſiſtere. Vnde quando Apoſtolus ad Roman. 7. illam appellat peccatum, hoc debet intelligi in ſenſu cauſali, non formali, quia nimirum ex peccato eſt, & ad peccatum inclinat, vt loco citato idem Concilium docet, poſt Auguſtinum lib. 1. de nuptijs cap. 23. vbi ait concupiſcentiam vocari peccatum, quia peccato facta eſt, ſicut vocatur lingua locutio quam facit lingua, & manus ſcriptura quam facit manus, & ſicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, ſed quod pigros faciat.

Colligitur ſecundò erroneam eſſe ſententiam Pighij & Catharini, qui nihil intrinſecum in paruulis agnoſcunt in quo eſſentia peccati originalis conſiſtat, vnde illud conſtituunt in peccato actuali Adami, prout extrinſecè denominat paruulos peccatores, indeque colligunt peccatum originale, non multiplex, ſed vnicum numero in omnibus paruulis eſſe. Nam Tridentinum ſeſſ. 5. can. 3. docet peccatum originale per propagationem ab Adamo transfundi in poſteros, omnibus ineſſe, eſſeque omnibus proprium. Et ſeſſ. 6. cap. 3. ait quod homines *dum concipiuntur, propriam iniuſtitiam contrahunt*: Sed peccatum quod fuit in Adamo, nihil horum habet, neque enim ineſt eius poſteris, aut eos afficit intrinſecè, ſed ſolùm extrinſecè & mo-

raliter; neque eſt vniuſcuiuſque proprium peccatum, ſed vnum commune omnibus; neque eſt aliquid traductum per generationem tanquam per cauſam: Ergo iuxta Tridentinum aliquid diſtinctum a peccato Adami debet admitti in quo eſſentia peccati originalis conſiſtat.

Confirmatur: Idem Concilium ibidem comparat peccatum & iniuſtitiam quam ex Adamo per generationem accipimus, cum iuſtitia & ſanctitate, quam a Chriſto Domino per baptiſmi regenerationem recipimus: Sed hæc eſt nobis intrinſeca; ineſt enim vnicuique iuſtificato ſua propria ſanctitas, diſtincta a ſanctitate ipſius Chriſti: Ergo ſimiliter in vnoquoque ex his qui ex Adamo propagantur, debet eſſe ſua propria iniuſtitia, & peccatum intrinſecum, diſtinctum a peccato ipſius Adami. Neque obeſt illud Apoſtoli ad Roman. 5. *Per inobedientiam vnius peccatores conſtituti ſunt multi*, hoc enim debet intelligi in ſenſu cauſali, non formali, vt conſtat ex verbis ſequentibus: *Ita per vnius obedientiam iuſti conſtituuntur multi*. Nam per obedientiam Chriſti non conſtituimur iuſti formaliter, ſed tantùm effectiuè, quatenus Chriſti obedientia eſt cauſa meritoria noſtræ iuſtificationis.

Colligitur tertiò, contra Durandum, Roffenſem, & alios, eſſentiam peccati originalis in reatu pœnæ non conſiſtere, nam obligatio ad pœnam, vel condignitas pœnæ, eſt aliquid conſequens culpam, non verò ipſa culpa; ſicut condignitas meriti non eſt ipſa bonitas moralis actus boni & honeſti; ſed aliquid eam conſe-

ſequens. Vnde quando Auguſtinus lib. 1. de nuptijs cap. 25. & 26. in reatu pœnæ eſſentiam peccati originalis conſtituere videtur, non accipit reatum formaliter, pro obligatione ad pœnam, ſed radicaliter & fundamentaliter, pro radice ſcilicet & fundamento talis obligationis, quod eſt priuatio iuſtitiæ originalis. Addo quod in Scriptura ſacra, interdum reatus nomine, culpa intelligitur, vt patet ex illo Exodi 32. *Percuſſit Deus populum pro reatu vituli*, id eſt pro culpa adorationis vituli.

Colligitur quartò, peccatum originale non conſiſtere formaliter in habitu inclinante animam in bonum commutabile vt in vltimum finem, vt docent aliqui ex noſtris Thomiſtis.

Probatur primò ex D. Thoma, qui nihil aliud in peccato originali agnoſcit, niſi pro materiali concupiſcentiam, & pro formali priuationem originalis iuſtitiæ, ait enim hic qu. 81. art. 3. *Peccatum originale materialiter eſt concupiſcentia, formaliter verò defectus originalis iuſtitiæ:* Ergo cenſet peccatum originale non conſiſtere formaliter in habitu inclinante animam in bonum commutabile. Vnde qu. 5. de malo art. 2. dicit quod *in peccato originali non eſt conuerſio, ſed ſola auerſio, vel aliquid auerſioni reſpondens, ſcilicet deſtitutio animæ à iuſtitia originali, & ideo peccato originali non debetur pœna ſenſus, ſed ſolùm pœna damni, ſcilicet carentia viſionis diuinæ.* Quibus verbis hanc rationem contra prædictam ſententiam inſinuat: Si peccatum originale conſiſteret in conuerſione habituali ad creaturam vt ad vltimum finem, deberetur

paruulis pœna ſenſus pro culpa originali: conſequens eſt falſum, vt §. ſequenti oſtendemus: Ergo & antecedens. Probatur ſequela, pœna ſenſus debetur peccato ratione conuerſionis ad creaturam, vt paſſim docet D. Thomas, & conſtabit ex infra dicendis: Ergo ſi in paruulis detur ratione peccati originalis poſitiua conuerſio ad creaturam vt ad vltimum finem, erit illis debita pœna ſenſus, ratione eiuſdem peccati.

Probatur ſecundò: Peccatum Adami non exiſtit modò: Ergo nequit cauſare habitum ad bonum commutabile inclinantem. Nec valet ſi dicas, quod licèt non exiſtat in ſe formaliter, exiſtit tamen virtualiter in ſemine corrupto, quod eſt inſtrumentum ad producendum huiuſmodi habitum. Nam ex peccato Adami nihil phyſicum poteſt produci in ſemine, per quod in ratione inſtrumenti ad producendum illum habitum conſtituatur: vel enim illud eſſet qualitas morbida, permanenter ipſi inhærens, vel qualitas fluida & citò tranſiens, ſeu motio intentionalis, ſemen ſubordinans peccato Adami vt cauſæ principali? Sed neutrum dici poteſt, vt conſtat ex dictis §. præcedenti: Ergo ſemen non poteſt concurrere vt inſtrumentum phyſicum ad productionem illius habitus ad bonum commutabile inclinantis.

Dices ex hac ratione ſequi, quod etiam iuxta noſtram ſententiam, conſtituentem peccatum originale in priuatione iuſtitiæ originalis, ſemen non poſſit per modum inſtrumenti phyſici ad eius productionem concurrere, cuius oppoſitum §. præcedenti docuimus. Sed

ne-

negatur ſequela, nam iuxta ſententiam conſtituentem peccatum originale in priuatione iuſtitiæ originalis, non requiritur ad eius efficientiam ſuperadditio alicuius virtutis poſitiuæ in ſemine, ſicut neceſſaria eſt iuxta opinionem conſtituentem illud in habitu inclinante ad bonum commutabile, ſed ſufficit vis quædam priuatiua, ſeu defectus vigoris ad communicandum iuſtitiam originalem, quo pollebat in ſtatu innocentiæ, vt ibidem declarauimus.

Probatur tertiò: Eodem modo philoſophari debemus de peccato habituali originali, ac de peccato habituali perſonali, cùm eadem ſit ratio vtriuſque, & plura non requirantur pro conſtituendo originali peccato, ex peccato perſonali Adami reſultante, quam pro conſtituendo habituali peccato perſonali, quod cauſatur ex peccato actuali aliorum hominum peccantium: Atqui peccatum habituale perſonale non conſiſtit in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile vt in vltimum finem, ſed in priuatione gratiæ ſanctificantis, vt voluntaria voluntate propria eius qui peccat, vt capite ſequenti oſtendemus: Ergo pariter peccatum habituale originale non conſiſtit formaliter in tali habitu, ſed in priuatione iuſtitiæ originalis, vt voluntaria volun ate capitis. Argumenta in contrarium, capite ſequenti proponentur & ſoluentur.

Colligitur quintò, animam eſſe ſubiectum immediatum peccati originalis: Nam idem eſt ſubiectum priuationis & formæ qua priuat, v. g. cœcitas eſt in oculo, in quo ſubie-

ctatur potentia viſiua: Sed anima eſt immediatum ſubiectum formæ qua priuat peccatum originale, nempe iuſtitiæ originalis, quæ cùm non diſtingueretur a gratia ſanctificante (vt oſtendimus cùm egimus de ſtatu innocentiæ) reſidebat immediatè in eſſentia animæ, ſicut & ipſa gratia ſanctificans: Ergo eſt immediatum ſubiectum peccati originalis.

Dices, Anima non eſt capax culpæ, niſi mediante voluntate: Ergo culpa originalis non recipitur immediatè in eſſentia animæ. Conſequentia patet, Antecedens probatur, Peccatum eſſentialiter eſt voluntarium: At omne voluntarium ineſt animæ ratione voluntatis: Ergo anima non eſt capax culpæ, niſi mediante voluntate.

Reſpondeo negando Antecedens, loquendo de culpa habituali, & ad probationem eius dico, peccatum habituale eſſe voluntarium per modum termini, non per modum actus: licèt autem voluntarium etiam per modum termini, debeat animæ competere media voluntate per modum cauſæ efficientis, non tamen neceſſarium eſt, quod eidem competat media voluntate per modum ſubiecti; vnde culpa originalis poteſt in anima tanquam in ſubiecto recipi immediatè.

§. VII.

§. VII.

Paruuli cum originali decedentes, carebunt quidem viſione beata, ſed nullam pœnam ſenſus patientur; imò nec vllam ex pœna damni triſtitiam: non erunt tamen beati beatitudine naturali.

PRima pars eſt certa de fide, vt conſtat ex illo Ioan. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritus Sancto, non poteſt introire in regnum Dei.*

Secunda verò, quæ eſt contra Gregorium Ariminenſem, Driedonem, & Florentium Conrium Minoritam, probatur primò ex Innocentio III. c. *Maiores* ✠. *de baptiſmo & eius effectu*, vbi ait quod *pœna originalis peccati eſt carentia viſionis Dei, actualis verò pœna peccati eſt gehennæ perpetuæ cruciatus*. Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia viſionis Dei, cum excluſione cruciatus gehennæ, aliàs eædem pœnæ correſponderent peccato originali quæ actuali: Ergo &c.

Probatur ſecundò ex SS. Patribus: Nazianzenus enim oratione in Sanctum lauacrum, loquens de paruulis in originali decedentibus, expreſsè dicit, quod illi *nec cæleſti gloria, nec ſupplicis à iuſto iudice afficiuntur*. Ambroſius lib. de Abraham cap. vltimo aſſerit illos habituros *pœnæ immunitatem, ſed non regni cæleſtis honorem*. Nyſſenus in oratione de infantibus qui immatura morte abripiuntur,

ait illos *neque in doloribus neque in mæſtitia futuros eſſe*. Demum Auguſtinus lib. 5. contra Iulian. cap. 8. aliàs 11. *Quis dubitauerit* (inquit) *paruulos non baptizatos, in damnatione omnium leuiſſima futuros: qualis, & quanta erit, quamuis definire non poſſim, non tamen audeo dicere quod eis vt nulli eſſent, quam vt ibi eſſent, potius expediret*. Quibus verbis in primis docet eos in damnatione omnium leuiſſima eſſe futuros, quod non eſſet verum, ſi aliquam pœnam ſenſus ſuſtinerent; mitior enim procul dubio & tolerabilior erit eorum damnatio, ſi ab omni pœna ſenſus immunes ſint, & ſolam pœnam damni patiantur. Deinde innuit hanc de proditore Iuda ſententiam, *melius erat illi ſi natus non fuiſſet*, non poſſe paruulis illis accommodari; quod falſum eſſet, ſi illi pœna ignis torquerentur: nam licet non eſſe ſecundum ſe non ſit appetibile, vtpote pura boni priuatio, bene tamen inquantum eſt ablatiuum cruciatus & pœnæ, vt docet D. Thomas in ſupplem. qu. 98. art. 3.

Addo quod idem Auguſtinus lib. 3. de libero arbitr. cap. 23. agens de ijſdem paruulis ait: *Metuendum non eſt, ne cùm vita eſſe potuerit media inter rectè factum & peccatum, etiam ſententia Iudicis media eſſe non poſſit inter præmium atque ſupplicium*. At ſi paruuli paterentur pœnam damni & ſenſus, illorum ſententia non eſſet media inter præmium & ſupplicium, vt de ſe patet: Ergo ex mente Auguſtini paruuli in peccato originali decedentes, ſola pœna damni puniuntur.

Nec valet ſi dicas, ſententia paruulorum

ideò

ideò ab Auguſtino mediam inter præmium & ſupplicium conſtitui, quia mitiori pœna qùam adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos vnus mitiùs alio punitur, & homines mitiori pœna quam Dæmones regulariter loquendo ſunt puniendi; & tamen nemo dicet, adultum mitiori pœna puniendum, habiturum vel auditurum mediam ſententiam inter præmium & ſupplicium: Ergo ſi paruuli pœnam ſenſus & damni paterentur, malè Auguſtinus aſſereret, mediam eſſe inter præmium & ſupplicium paruulorum ſententiam.

Probatur tertiò eadem pars hoc diſcurſu: Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna ſenſus non eſt proportionata culpæ originali: Ergo culpa originalis non punitur pœna ſenſus. Maior conſtat, minor verò oſtenditur primò: Pœna ſenſus contingit per paſſionem huius particularis perſonæ; peccatum autem originale non eſt per voluntatem perſonæ, ſed per voluntatem naturæ: Atqui puniri per paſſionem perſonalem, non eſt proportionatum cum hoc quod eſt peccaſſe non per propriam voluntatem, ſed per voluntatem alienam: Ergo pœna ſenſus non eſt proportionata cum peccato originali. Secundò: Peccatum originale non eſt propria voluntate contractum; Sed pœna ſenſus debetur peccato, ratione propriæ voluntatis, iuxta illud Bernardi ſerm. 3. de reſurrectione: *Tolle propriam voluntatem, & infernus non erit. Nihil ardebit in inferno, præter propriam voluntatem*: Ergo pœna ſenſus non eſt proportionata nec debita peccato originali. Ter-

tiò: Acerbitas pœnæ ſenſibilis reſpondet delectationi culpæ, vt conſtat ex illo Apocal. 18. *Quantum glorificauit ſe & in delitijs fuit, tantum date illi tormentorum & luctus*: Sed in peccato originali nulla delectatio reperitur; delectatio enim operationem conſequitur, peccatum autem originale non conſiſtit in operatione: Ergo pœna ſenſus non reſpondet originali peccato, nec proportionem habet cum illo. Demum Eccleſia in imponenda pœna peccatis debita, imitatur ordinem & modum præſcriptum a diuina iuſtitia in punitione peccatorum: Sed Eccleſia nullam pœnam poſitiuam imponit pro peccato originali: Ergo cenſet pœnam ſenſibilem non eſſe proportionatam tali peccato, nec infligi pro illo a diuina iuſtitia.

Tertia pars noſtræ aſſertionis, nempe quod paruuli in originali decedentes, nullam patiantur ex pœna damni triſtitiam, probata manet contra Bellarminum, Valentiam, & alios Recentiores, ex dictis in probatione præcedentis: Gregorius enim Nyſſenus ſupra relatus ait quod illi paruuli, neque in doloribus erunt, neque in mœſtitia; & Auguſtinus loco ſupra citato dicit quod pœna illorum erit mitiſſima, quod falſum eſſet, ſi ratione beatitudinis amiſſæ, dolorem & triſtitiam interiorem ſentirent, cùm dolor quem damnati ſentiunt, ob amiſſam beatitudinem, grauiſſimus ſit, ac maior dolore ſenſibili ab igne inferni cauſato, vt docet Chryſ. ho. 24. in Mat. & hom. 47. ac populum Antiochenum, his verbis: *Ego autem illius gloriæ amiſſionem, gehenna multo amariorem eſſe dico*. Demum

Au-

Auguſtinus profitetur ſe non audere aſſerere, paruulos ſine baptiſmo morientes, tanta pœna eſſe plectendos, vt eis non eſſe natos potiùs expediret: Si autem illi ex amiſſione beatitudinis dolorem & mœſtitiam interiorem ſentirent, melius ipſis eſſet omnino non eſſe, cùm talis dolor, vt diximus, grauiſſimus ſit, & maior dolore ſenſibili per pœnam ſenſus incuſſo: Ergo illi paruuli nullam patiuntur triſtitiam ex amiſſione beatitudinis, & pœna damni. Id etiam oſtendit ratio principalis pro priori parte adducta: Ideo enim illi paruuli non puniuntur pœna poſitiua ſenſus, quia peccatum originale delectationem non infert, nec eſt propria ſed aliena voluntate commiſſum: Sed hæc ratio pari efficacia militat contra triſtitiam & dolorem interiorem ortum ex carentia beatitudinis: Ergo illi paruuli nullum de tali carentia mœrorem & triſtitiam interiorem concipiunt. Addo quod ex hac ſententia ſequitur, paruulos eſſe torquendos verme conſcientiæ, quod eſt abſurdum. Sequela probatur: Si paruuli triſtarentur de beatitudine amiſſa, etiam triſtarentur & dolerent de culpa originali, etſi aliena voluntate cauſata, ſine ſpe remiſſionis illius: Sed in hoc vermis conſcientiæ damnatorum conſiſtit: Ergo ſi admittatur triſtitia & afflictio interior in paruulis de amiſſa beatitudine, debet conſequenter in illis admitti vermis conſcientiæ, ſicut in alijs damnatis.

Quarta demum pars, quæ denegat illis paruulis naturalem beatitudinem, probatur contra Catharinum, aſſerentem paruulos cum

originali decedentes, poſt diem iudicij, non ſolum carituros omni dolore tum interno tum externo, ſed etiam fore beatos ac felices, & in quodam veluti paradiſo terreſtri perpetuò vitam acturos, plenos ſapientia & virtutibus, ſua ſorte optimè contentos, Deum toto corde diligentes & laudantes, Angelorum denique colloquio & reuelationibus ſæpè fruentes: Probatur inquam hæc quarta pars noſtræ aſſertionis, & hæc Catharini ſententia confutatur in primis, quia beatitudo naturalis non eſt compoſſibilis cum auerſione a Deo authore naturæ, ſicut nec ſupernaturalis cum auerſione a Deo vt authore ſupernaturali: Sed paruuli ratione culpæ originalis ſunt auerſi a Deo, nedum vt authore gratiæ, ſed etiam vt naturæ conditore; cùm peccatum originale vtramque auerſionem contineat, & iuxta communiorem Theologorum ſententiam, vna auerſio non poſſit ſtare ſine alia, ſuppoſita eleuatione naturæ humanæ in finem ſupernaturalem: Ergo non ſunt beati beatitudine naturali.

Deinde impugnatur eadem ſententia, hoc diſcurſu: Paruuli in originali decedentes, in infernum, ſeu in lymbum deſcendunt, ibi perpetuò in tenebroſo & caliginoſo loco manſuri: At cum huius loci habitatione non poteſt ſtare naturalis felicitas: Ergo illi non erunt beati beatitudine naturali. Minor conſtat, maior verò probatur primò ex Auguſtino ſer. 14. de verbis Apoſtoli, vbi expreſsè docet, non eſſe locum medium inter regnum & infernum: Sed paruuli poſt iudicium non erunt in loco regni, ſcilicet in cœlo empyreo: Er-

go erunt in inferno, ſeu in lymbo, qui nomine inferni in Scriptura deſignatur, vt conſtat ex illo Geneſ. 37. vbi Iacob, mortem filij ſui Ioſeph deplorans, dixit: *Deſcendam ad filium meum lugens in infernum*. Secundò probatur eadem maior ex eo quod, iuxta communem Theologorum ſententiam, iudicium particulare cuiuslibet, & iudicium vniuerſale, eandem continent ſententiam: Sed animæ paruulorum cum peccato originali decedentium in particulari iudicio deſtinantur ad lymbum: Ergo poſt vniuerſale iudicium in eodem loco manebunt. Tertiò eadem maior ſuaderi poteſt ex communi doctrina Theologorum, aſſerentium quod poſt vniuerſale iudicium omnia elementa ſuum ſitum naturalem poſſidebunt, ita vt ignis ſupra aerem, aer ſupra aquam, & hæc ſupra terram, terraque aquis omnino cooperta ſit. Cùm enim (inquiunt) aqua initio mundi totam ambiret terram, vt natura eius poſtulare videbatur, ac deinde iuſſu Dei in locum vnum congregata fuerit, vt ſupereſſet locus in terra generationi animalium & plantarum, generatione iſta ceſſante cum motu corporum cœleſtium, ratio ipſa natura rerum poſtulat, vt aqua ad locum priſtinum reuertatur, totamque cooperiat ſuperficiem terræ: Ergo infantes poſt vniuerſale iudicium non habitabunt ſuper faciem terræ, vt docet Catharinus (niſi aquis ad inſtar piſcium natare dicantur, quod ridiculum eſt) ſed in lymbo, loco ſubterraneo & tenebroſo, incluſi manebunt.

Obijcies primò contra ſecundam partem aſſertionis: Paruulis in extremo iudicio dice-

tur Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt Diabolo & Angelis eius:* Sed nomine ignis æterni, Diabolo & Angelis eius parati, intelligitur æterna pœna ſenſus: Ergo illam paruuli ſuſtinebunt. Maior probatur, nam verba illa Chriſti ad omnes referuntur qui in ſiniſtra ſunt collocandi, ſcilicet ad omnes reprobos: Sed paruuli non erunt in dextra, ſed in ſiniſtra: Ergo ſententia illa Chriſti, non ſolùm ad adultos, ſed etiam ad paruulos eſt dirigenda. Vnde Auguſtinus ſerm. 14. de verbis Apoſtoli & lib. de fide & operibus cap. 3. affirmat paruulos ſine baptiſmo decedentes, ituros in ignem æternum. Et Gregorius lib. 8. moral. dicit quod *licet illi ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perueniunt.* Item Fulgentius de fide ad Petrum cap. 17. *Firmiſſimè tene, & nullatenus dubites, non ſolùm homines iam ratione vtentes, verùm etiam paruulos, ſi ſine Sacramento baptiſmatis de hoc ſæculo tranſeunt, ignis æterni ſupplicio puniendos, quia etſi peccatum propriæ actionis non habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione traxerunt.*

Reſpondeo conceſſa maiori, negando minorem, nempe quod nomine ignis æterni pęna ſenſus determinatè intelligatur, nam iuxta phraſim Scripturæ, nomine ignis, quælibet pœna deſignatur, vt docet Auguſtinus qu. 9. in Ioſue, & patet ex illo Pſalmi 65. *Tranſiuimus per ignem & aquam, & eduxiſti nos in refrigerium.* Vnde hoc nomine Chriſtus pœnam damni pro paruulis, & ſenſus pro adultis ſignificauit. Eodem modo intelligendi & in-

interpretandi ſunt Auguſtinus & Fulgentius, dum docent pueros ſine baptiſmo decedentes igne torqueri; loquuntur enim metaphoricè, & nomine ignis pœnam damni ſignificant. Ita docent S. Thomas qu. 5. de malo art. 2. ad 1. & in 2. diſt. 33. qu. 2. art. 1. ad 1. D. Bonauentura ibidem art. 1. ad 1. & Gloſſa in cap. *Nulla* de conſecrat. diſt. 4. Quod verò hæc interpretatio legitima ſit, conſtat primò, quia intentum Auguſtini erat contra Pelagianos ſuadere, paruulos non eſſe felicitate æterna donandos: At hoc ſufficienter conuincitur, nomine ignis accipiendo æternum ſupplicium, nempe æternam pœnam damni, cum qua æterna felicitas nequit coniungi: Ergo ſic accipiendus eſt. Secundò, quia Fulgentius aſſerit pertinere ad fidem, quod paruuli in originali decedentes, ignis æterni ſupplicio puniantur: Nullus autem ſine manifeſto errore aſſerere poteſt, dogma fidei eſſe quod illi paruuli æternùm cruciabuntur pœna ſenſus, ſed ſolùm quod ſint damnati, & æternùm puniendi pœna damni: Ergo Fulgentius nomine ignis pœnam damni ſignificare voluit. Vnde Gloſſa ſupra citata ſic ait; *Carentia viſionis Dei eſt pæna ignis, de qua intelligendus eſt canon firmiſſimè, deſumptus ex Fulgentio*. Tertiò, ſi D. Auguſtinus in rigore accipiatur, ſecum conciliari non poterit, nam alijs locis ſupra relatis, apertè docet paruulos nullam pœnam ſenſus ſuſtinere.

Ex his intelliges, quod quando idem Sanctus Doctor ſerm. 14. de verbis Apoſtoli ait; *Dominus iudicaturus, duas partes factu-*

vos, dextram & ſiniſtram, ſiniſtris dicturus eſt, Ite in ignem æternum: dextris, Venite benedicti &c. Nullus relictus eſt locus medius, vbi ponere queat infantes: Explicandus eſt, cum S. Thoma ſupra citato, de loco medium ad ſenſum Pelagianorum, qui volebant tales paruulos alicubi habituros felicitatem extra regnum cœlorum.

Obijcies ſecundò, cùm paruuli in hac vita corporales ærumnas & dolores ſuſtineant, ſi poſt mortem ab omni pœna ſenſus ſint immunes, ſequitur illos eſſe melioris conditionis poſt mortem, quam ante mortem: At hoc videtur abſurdum: Ergo & illud.

Reſpondeo negando ſequelam maioris, melius enim eſt omnes ſuſtinere miſerias, cum aptitudine ad videndum Deum, quam omni pœna ſenſus carere, ſine huiuſmodi aptitudine.

Obijcies tertiò: Veniale peccatum, quod leuius eſt originali, in altera vita punitur pœna ſenſus: Ergo multò magis originale eadem pœna punietur. Sed nego conſequentiam & paritatem: nam peccatum veniale, quamuis ſit leuius originali, eſt tamen voluntarium voluntate propria, & habet aliquam conuerſionem & delectationem inordinatam, ſecùs autem peccatum originale: Vnde cùm pœna ſenſus correſpondeat propriæ voluntati, & conuerſioni ac delectationi inordinatæ, non mirum ſi illud in altera vita pœna ſenſus puniatur, illud verò ſola pœna damni.

Obijcies quartò contra tertiam partem aſſertionis: Omnis adultus damnatus triſtabitur,

tur, ſentietque maximum dolorem & afflictionem interiorem, ob amiſſam beatitudinem, quia talis amiſſio ſeu carentia eſt maximum ipſorum malum, vtpote eos priuans maximo bono, nempe viſione beatifica: Ergo ſimiliter ob eandem rationem amiſſio ſeu carentia beatitudinis, triſtitiam & afflictionem cauſabit in paruulis.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam & paritatem: Rationem diſcriminis aſſignat D. Thomas in 2. diſt. 33. q. 2. art. 2. his verbis: *Quia omnis homo vſum liberi arbitrij habens proportionatus eſt ad vitam æternam conſequendam, quia poteſt ſe ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur, ideò ſi ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amittet illud quod ſuum eſſe poſſibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent, quia neque eis debebat ex principijs naturæ, cum omnem naturalem facultatem excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum conſequerentur, & ideo nihil omnino dolebunt de carentia viſionis diuinæ, imò magis gaudebunt de hoc quod participabunt multùm de diuina bonitate, & perfectionibus naturalibus.*

Dices, Etſi beatitudo non fuerit in poteſtate paruulorum, ratione voluntatis propriæ, fuit tamen illis poſſibilis voluntate capitis: Sed hoc ſufficit vt rationabiliter doleant de illius amiſſione; Ergo dolorem habebunt de amiſſa beatitudine. Probatur Minor: Si quis patrimonio priuetur, ob parentis delictum, non minùs dolet quam ſi propria culpa exhæ-

redetur, & tamen tunc patrimonium non fuit in illius poteſtate, ſicut nec culpa parentis: Ergo amiſſio boni non exiſtentis in ſubiecti poteſtate, dolorem rationabilem cauſat.

Reſpondeo negando minorem, & ad eius probationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem. Ratio autem diſcriminis eſt, quia ad proprium patrimonium quilibet eſt ordinatus ab intrinſeco, habetque naturale ius ad illud; & ideo ſiue aliena ſiue propria culpa aliquis exhæredetur, rationabiliter dolet: ad gloriam autem habendam nullum ius præceſſit in paruulis, vel ſi præceſſit, dependet omnino ab extrinſeco, & ideò ob amiſſam beatitudinem non poſſunt triſtari rationabiliter; quemadmodum nullus ſapiens homo affligitur de hoc quod non poſſit volare ſicut auis, vel quia non ei debitum.

Obijcies quintò contra vltimam partem aſſertionis: Paruuli ob peccatum originale nulla priuantur perfectione ſibi naturaliter debita, vt conſtat ex communi Theologorum axiomate, aſſerente naturalia poſt peccatum integra remanſiſſe: Sed beatitudo naturalis eſt perfectio homini debita: Ergo illa paruuli non priuantur ob culpam originalem. Vnde D. Thomas qu. 5. de malo art. 2. ait. *Per peccatum originale priuari hominem iure ad beatitudinem ſupernaturalem, quod iuſtitia originalis præſtabat, non autem iure ad bona naturalia.*

Confirmatur: Deus in reſurrectione generali, non obſtante culpa originali, concedet

in-

infantibus in originali deceſſis, plura dona gratuita; vt immortalitatem, impaſſibilitatem, & quantitatem ſeu magnitudinem quam habituri eſſent, ſi ad adultam ætatem perueniſſent: Ergo multò minus denegabit illis beatitudinem naturalem.

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem: nam licet naturalis beatitudo ſit entitatiuè naturalis, non tamen eſt naturalis poſſeſſiuè ex principijs naturæ humanæ debitis; vnde in ſtatu naturæ puræ homo illam non conſequeretur, niſi ex ſpeciali auxilio Dei conditoris naturæ, vt diximus agendo de ſtatu naturæ puræ, & magis conſtab.t ex dicendis in tractatu de gratia. Ex quo patet ad teſtimonium D. Thomæ, nam S. Doctor cùm ait per peccatum originale non priuari hominem *iure ad bona naturalia*, loquitur de bonis naturalibus entitatiuè, & poſſeſſiuè, id eſt quæ ex principijs naturæ humanæ debitis poſſidentur, de quibus etiam intelligendum eſt commune illud Theologorum effatum: *naturalia poſt peccatum integra remanſerunt*.

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, neganda eſt conſequentia & paritas, nam dona illa non ſunt cum peccato originali incompoſſibilia; naturalis autem beatitudo cum illo ſtare non poteſt, quia, vt ſupra dicebamus, beatitudo naturalis importat conuerſionem in Deum vt authorem naturæ, peccatum verò originale, a Deo nedum vt authore gratiæ, ſed etiam vt conditore naturæ auertit.

Obijcies vltimò: Si paruuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manerent

poſt

poſt diem iudicij perpetuò incluſi in lymbo, eique alligati, pœnam ſenſus paterentur per alligationem ad talem locum; ſicut Dæmones, & animæ ſeparatæ, in inferno vel purgatorio exiſtentes, torquentur pœna ſenſus, per alligationem ad ignem corporeum. Sed negatur ſequela, & paritas, etſi enim illi paruuli debeant perpetuò includi in lymbo, eique alligari, quia tamen non apprehendunt illum locum, & talem detentionem & alligationem, vt ſibi diſconuenientem & nociuam, ſubindeque ex illa non triſtantur, nec ei reluctant, nullam pœnam ſenſus ex ea patiuntur. E contra verò, cùm Dæmones & animæ in inferno vel purgatorio exiſtentes, apprehendant alligationem ad ignem corporeum, vt nociuam, & ipſorum libertati contrariam ac diſconuenientem, ſubindeque ex ea valde triſtentur & affligantur, talis alligatio in illis, pœnæ ſen ſus rationem habet. Solutio eſt D. Thomæ qu. 26. de verit. art. 1. ad 5.

Ex dictis perfectè intelliges ſtatum paruulorum in peccato originali decedentium. Illi enim nulla pœna poſitiua puniuntur, ſed tantùm pœnis priuatiuis, nimirum carentiæ gloriæ, & naturalis beatitudinis, abſque eo quod ex hoc aliquem mœrorem ſeu triſtitiam concipiant. Erunt poſt diem iudicij, quoad corpora, integri, nulloque membro carebunt; eiuſdemque quantitatis ſeu magnitudinis, quam habituri eſſent, ſi ad adultam perueniſſent ætatem; eò quòd Dei opera perfecta ſint, & reſurrectio corporum ſit opus diuinæ virtutis. Quoad animas verò, illæ aliqua obiecta naturalia cognoſcent, per ſpecies a

Deo

Deo infuſas in ſtatu ſeparationis; nam omnem cognitionem ipſis denegare, improbabile cenſet D. Thomas in 2. diſt. 33. qu. 2. art. 2. Dei etiam conditoris naturæ aliquam cognitionem habebunt, non tamen vndequaq; perfectam, quæ ad beatificandum illos beatitudine naturali ſufficiat. Demum Deum authorem naturæ diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim ſtare non poteſt cum auerſione a Deo conditore naturæ, quæ in peccato originali includitur) ſed dilectione imperfecta, quæ fertur in Deum prout eſt eſſendi naturale principium, vt docet Diuus Thomas loco mox citato, in reſp. ad vltimum argumentum.

CAPVT VII.

De peccato habituali perſonali.

PEccatum habituale aliud eſt originale, quod per generationem transfunditur, & reſultat in nobis ex peccato actuali Adami, quo Dei præceptum in paradiſo terreſtri violauit, de quo egimus capite præcedenti: aliud perſonale, quod reſultat ex peccato actuali a nobis commiſſo, & in nobis remanet, donec per contritionem & infuſionem gratiæ auferatur, vocaturque a D. Thoma, & alijs antiquis Theologis, *macula peccati*, ad ſimilitudinem maculæ in rebus corporalibus. Nam ſicut aliquod corpus maculari dicitur, quando ex con-

contactu & commixtione alterius, natiuum amittit ſplendorem ſeu nitorem, vt veſtis, cùm inficitur luto vel oleo, ita anima maculam ſpiritualem contrahit, dum inordinato voluntatis affectu, qui eſt veluti quidam animæ tactus, creaturæ adhærens, perdit nitorem ſeu ſplendorem quem habet ex refulgentia luminis diuinæ ſapientiæ, & gratiæ ſanctificantis. Vnaquæque enim res, ſicut vnione ad nobiliora perficitur, ita permixtione cùm inferioribus deturpatur & vileſcit; non enim dicimus argentum eſſe impurum ex permixtione auri, quo melius & pretioſius euadit, ſed ex permixtione plumbi vel ſtanni, quo inficitur & vitiatur. Vnde D. Thomas, poſt Auguſtinum, opuſc. 61. rectè ait, *Animam mediam inter Deum & creaturas conuerſione ad Deum illuminari, meliorari, & perfici, & conuerſione ad creaturas obtenebrari, deteriorari, & corrumpi*. Difficultas ergo eſt, in quo conſiſtat hæc macula peccati, quæ a Theologis recentioribus *peccatum habituale* appellatur, non quod ſemper ſupponat habitum vitij productum, ſed quia permanet & tandiu durat, quandiu non eſt per veram pœnitentiam retractatum, vt conſtabit ex infra dicendis.

Dico ergo primò, maculam peccati, ſeu peccatum habituale perſonale, non eſſe habitum inclinantem voluntatem ad bonum commutabile, vt ad vltimum finem. Eſt contra illos Thomiſtas qui docent peccatum habituale originale conſiſtere in conuerſione habituali ad creaturam, eodem enim modo de peccato habituali perſonali philoſophandum exiſtimant. Pro-

Probatur primò concluſio ex D. Thoma in 4. diſt. 18. qu. 1. art. 2. in *ſed contra*, vbi ſic diſcurrit: *Ex peccato non remanet poſitiuè aliquid in anima, niſi diſpoſitio vel habitus, quæ conſequuntur peccatum ex parte actus ex quo aliquid ponit: Sed macula non eſt diſpoſitio ex actu cauſata, nec habitus, quod patet ex hoc quod diſpoſitio & habitus poſſūt ſine gratia deſtrui per contrariam cõſuetudinem; macula autem ſine gratia non aufertur: Ergo macula non ponit aliquid poſitiuè in anima.*

Confirmatur: Per iuſtificationem tollitur omnino macula peccati, & tamen non tolluntur omnino prauæ diſpoſitiones & habitus vitioſi: Ergo macula peccati non eſt praua aliqua diſpoſitio vel habitus.

Probatur ſecundò: Finis vltimus peccatoris eſt bonum proprium & priuatum ipſius, vt infra oſtendemus, cùm agemus de peccato mortali: At circa bonum proprium & priuatum, nullus conſtituitur habitus, cùm voluntas, vtpote inclinatio totius ſuppoſiti, ſit circa tale bonum per ſe ipſam ſufficienter diſpoſita, vt in tractatu de virtutibus in communi oſtenſum eſt: Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale, non conſiſtit in habitu inclinante voluntate ad bonum commutabile vt ad vltimum finem.

Probatur tertiò: Habitus non generantur, nec deſtruuntur, niſi per plures actus repetitos, vt communiter docent Philoſophi: Sed macula peccati per vnicùm actum peccaminoſum cauſatur in anima, & per vnicum charitatis & contritionis actum deletur: Ergo non eſt habitus.

Di-

Dico ſecundò, maculam peccati mortalis, ſeu peccatum habituale, quatenus eſt mortale, eſſe priuationem nitoris gratiæ ſanctificantis, cùm reſpectu ad actum peccati præcedentem, a quo cauſatur.

Probatur primò ex D. Thoma hic qu. 86. art. 1. ad 3. vbi ſic ait: *Macula non eſt aliquid poſitiue in anima, nec ſignificat priuationem ſolam, ſed ſignificat priuationem quandam nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum*. Quo nihil clarius & expreſſius in fauorem noſtræ concluſionis dici poteſt.

Probatur ſecundò: Id quod primò & per ſe excluditur per iuſtificationem, eſt macula peccati, ſeu peccatum habituale, cùm iuſtificatio impij ſit remiſſio peccatorum, vt oſtendit D. Thomas infra quæſt. 113. art. 1. Sed quod primò & per ſe excluditur per iuſtificationem, eſt priuatio gratiæ, cùm eius infuſio ſit terminus ad quem iuſtificationis, vt Theologi docent in Tractatu de gratia. Vnde S. Doctor ibidem art. 2. ait quod *non poſſet intelligi remiſſio culpæ, ſi non adeſſet infuſio gratiæ*: Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale, in priuatione nitoris gratiæ ſanctificantis conſiſtit.

Probatur tertiò: Per illud homo conſtitui debet peccator & iniuſtus habitualiter, cuius oppoſitum conſtituit illum habitualiter ſanctum & iuſtum, cùm denominationes oppoſitæ a formis ſeu rationibus oppoſitis petendæ ſint: Sed gratia ſanctificans immediatè conſtituit hominem ſanctum & iuſtum habitualiter: Ergo eius priuatio immediatè illum de-

no-

nominat & conſtituit peccatorem & iniuſtum habitualiter, & per conſequens in tali priuatione ipſum peccatum habituale formaliter & immediatè conſiſtit.

Dixi verò peccatum habituale, *quatenus eſt mortale*, conſiſtere in priuatione gratiæ ſanctificantis, quia ſi loquamur de peccato habituali ſecundùm ſe, & abſtrahendo a mortali, conſiſtit in priuatione conformitatis ad legem, ſeu rectitudinis rationis; talis enim priuatio ex quocumque peccato in anima relinquitur, ex ſolo autem peccato mortali priuatio gratiæ ſanctificantis. Vnde S. Thomas hic art. 1. vtriuſque priuationis meminit, dum ait: *Anima hominis duplicem habet nitorem* (quo priuatur per peccatum) *vnum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in ſuis actibus; alium verò ex refulgentia diuini luminis, ſcilicet ſapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene & decenter agendum.*

Dixi etiam maculam peccati mortalis eſſe priuationem nitoris gratiæ, *vt dicit reſpectum ad actum peccat præcedentem, à quo cauſatur;* quia vt macula illa habeat rationem culpæ & peccati habitualis, debet eſſe moralis & voluntaria; ſubindeque connotare actum voluntatis a quo fuit cauſata. Ex quo facilè intelligitur, quomodo licèt priuatio gratiæ non ſit niſi vna in vnoquoque peccatore, ſunt tamen in eo maculæ ſpecie diuerſæ, ſecundùm diuerſitatem ſpecificam peccatorum ex quibus reſultat, vt docet D. Thomas loco citato, *& eſt ſimile* (inquit) *de vmbra, quæ eſt priuatio luminis ex obiecto alicuius corporis, & ſecun-*

cundum diuerſitatem corporum obiectorum diuerſificantur vmbræ. Ex quo ſolutum manet præcipuum aduerſæ ſententiæ fundamentum, inde petitum, quod cùm priuatio gratiæ vnica ſit, & eiuſdem ſpeciei in quolibet peccatore, ſi in illa eſſentialiter conſiſteret macula peccati, ſeu peccatum habituale, illud non eſſet niſi vnum ſpecie, etiam poſt multa peccata diuerſæ ſpeciei ab illo commiſſa: quod fundamentum, vt conſtat ex dictis: ruinoſum eſt. Vnde idem S. Doctor in 2. diſt. 32. qu. 1. art. 1. ad 2. *Cùm omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quod gratiam tollunt, non tamen omnium eſt vna macula, ſed diuerſa, ſecundùm quod defectus gratiæ ad diuerſas cauſas refertur: vnde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proueniens, eſt macula illius peccati, & ſic de alÿs.*

Obijcies primò contra primam concluſionem: Homo tranſacto actu peccati, non ſolùm manet habitualiter auerſus a Deo, ſed etiam conuerſus habitualiter ad creaturam, ſeu ad bonum proprium & priuatum, tanquam in vltimum finem: Sed hæc conuerſio fieri nequit niſi per habitum poſitiuum moraliter malum: Ergo in peccatore, tranſacto actu peccati, remanet habitus aliquis moraliter malus, inclinans eius voluntatem ad bonum proprium & priuatum, tanquam in vltimum finem, in quo peccatum habituale conſiſtit.

Confirmatur: Peccatum actuale conſiſtit in poſitiua tendentia ad obiectum diſſonum regulis morum, ſeu in actuali conuerſione ad bonum commutabile vt ad vltimum finem, vt

vt capite ſequenti oſtendemus: Ergo peccatum habituale ex actuali relictum & cauſatum, in ſimili tendentia ſeu conuerſione habituali debet conſiſtere.

Ad obiectionem conceſſa maiori, nego minorem: cùm enim ad rationem communem boni proprij & priuati, voluntas per ſeipſam ſit ſufficienter determinata & inclinata; ſicut quælibet alia potentia ad rationem communem ſui obiecti, non indiget habitu eam determinante & inclinante ad tale bonum, neque eſt capax illius, ipſa quippe inclinatio eſſentialis præſtat eminentiùs quidquid præſtare poſſet habitus.

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam, & paritatem: Ideò enim peccatum actuale in tendentia ad obiectum diſſonum regulis morum conſiſtit, quia primum quod in illo intelligitur, eſt poſitiua tendentia in obiectum prohibitum; priuatio verò gratiæ, aut rectitudinis actus debitæ, conſequenter tantum & ſecundariò ad illud ſe habet: primum autem quod intelligitur in peccatore remanens, tranſacto actu peccati, non eſt habitualis tendentia in obiectum prohibitum, ſeu conuerſio habitualis ad bonum commutabile, ſed priuatio gratiæ & charitatis, ex qua oritur tota peruerſitas quæ in habituali conuerſione ad bonum proprium & priuatum reperitur.

Obijcies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Si quis in puris naturalibus ſeu in ſtatu naturæ puræ poſitus, grauiter peccaret; ex tali peccato maculam contraheret: At non haberet priuationem gratiæ, ſed ſolam eius ne-

negationem, cùm in tali ſtatu natura humana ad ordinem gratiæ non eſſet eleuata: Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale, non conſiſtit formaliter in gratiæ priuatione.

Reſpondeo peccatum habituale in ſtatu naturæ puræ fore alterius rationis quam modò eſt, ac proinde habiturum aliud conſtitutiuum, nempe priuationem ſubiectionis ſeu conuerſionis in Deum vt vltimum finem naturalem.

Hanc reſponſionem improbat Author Theologiæ mentis & cordis tomo 4. pagina 846. vbi ait id nequaquam dici poſſe: Tum quia eſſentia peccati mortalis, quà mortalis, eſt læſio diuinæ gratiæ, amicitiæ, & charitatis: Ergo macula ex illo peccato conſurgens, eſt priuatio illius gratiæ, amicitiæ, & charitatis. Tum etiam, quia in ſtatu naturæ puræ, per peccatum mortale homo eam maculam contraheret, quæ in ſola poſſet iuſtificatione abſtergi, cùm iuſtificatio ſit remiſſio peccatorum: non poſſet verò tunc iuſtificari, niſi per gratiæ infuſionem, quia non eſt aſſignabilis alia iuſtificationis forma: Ergo &c.

Verùm hæc friuola ſunt, & multo ſudore non indigent vt ſoluantur. Ad primum enim reſpondetur, quod licèt in ſtatu naturæ eleuatæ ad ordinem ſupernaturalem, per gratiam & charitatem, peccatum mortale, quà tale, ſit læſio diuinæ gratiæ & charitatis, atque amicitiæ Dei ſupernaturalis, ſecùs tamen in ſtatu naturæ puræ, cum in eo nec eſſet gratia, nec charitas, nec amicitia Dei ſupernatu-

turalis, ſed ſolùm amor Dei vt authoris naturæ, & conuerſio in illum vt finem naturalem; vnde in illo ſtatu peccatum mortale, quà tale, ſolùm talem dilectionem & conuerſionem excluderet.

Ad ſecundum nego quod in ſtatu naturæ puræ, remiſſio peccati, & iuſtificatio hominis, non poſſet fieri ſine infuſione gratiæ habitualis cùm enim peccatum habituale hominis, in ſtatu naturæ puræ conſtituti, & ad finem ſupernaturalem non eleuati, non eſſet priuatio gratiæ aut rectitudinis ſupernaturalis, ſed tantùm conuerſionis in Deum vt finem naturalem, per huiuſmodi conuerſionem poſſet tolli, cùm priuatio tollatur per formam ipſi directè oppoſitam, ſubindeq; poſſet tunc peccator iuſtificari per actum dilectionis efficacis Dei vt authoris naturæ, adiuncto fauore Dei extrinſeco, condonantis rationem offenſæ. Alioquin, ſi in ſtatu naturæ puræ, ad remiſſionem & expulſionem peccati, neceſſaria eſſet infuſio gratiæ habitualis, vel alterius doni ſupernaturalis, ſequeretur impoſſibilem eſſe remiſſionem peccatorum, manente homine in illo ſtatu; cùm per infuſionem gratiæ habitualis, vel alterius doni ſupernaturalis, educeretur homo a ſtatu naturæ puræ, & conſtitueretur in ſtatu gratiæ. Vnde ſi vera eſſet huius Authoris ſententia, homo manens in ſtatu naturæ puræ, neceſſariò eſſet miſer, quippe qui ſemel lapſus in peccatum, nullum haberet remedium, quo poſſet iuſtificari, & beatitudinem naturalem, ad quam eſſet ordinatus, conſequi. Ex quo vlteriùs ſequeretur, ſtatum naturæ puræ eſſe impoſſibilem, &

diuinæ prouidentiæ repugnantem, cùm diuinæ prouidentiæ ſuauitati repugnet, hominem in aliquo ſtatu condere, in quò neceſſariò ſit miſer, & ſuum vltimum finem ac beatitudinem naturalẽ conſequi nõ valeat. Quare idem Author ac ratione ductus, tomo 5. pag. 23. negat ſtatum naturæ puræ eſſe poſſibilem. Cur ergo hic in vanum laborat in aſſignanda ratione formali, per quam peccatum habituale in ſtatu illo conſtitueretur, & forma per quam homo lapſus in peccatum mortale iuſtificaretur? Debebat conformiter ad ſua principia reſpondere ad argumentum propoſitum, maiorem eſſe de ſubiecto non ſupponente, cùm ſtatus naturæ puræ impoſſibilis ſit.

Ex dictis confutata manet ſententia Scoti & Nominalium, aſſerentium maculam peccati, ſeu peccatum habituale, conſiſtere in reatu ſeu condignitate pœnæ, ex actu peccati conſecuta. Etenim non ideò aliquis eſt peccato ſordidus & maculatus, quia dignus eſt pœna, ſed idcirco pœna dignus eſt, quia peccati macula inficitur.

Excluſa etiam manet ex dictis opinio Vaſquez, exiſtimantis peccatum habituale, ſeu maculam, eſſe duntaxat denominationem extrinſecam, a præterito actu peccati, donec per pœnitentiam retractetur, perſeuerante, petitam. Macula enim eſt quid intrinſecum, ſicut nitor gratiæ quo priuat; vnde ſicut eſſe ſanctum & mundum oritur a forma aliqua intrinſeca & permanente, nempe gratia habituali animæ inhærente, vt de fide certum eſt; ita eſſe maculatum, immundum, & peccatorem, non eſt ſola denominatio extrinſeca peti-

ti-

tita ab actu peccati, ſed priuatio intrinſecè ſuo modo afficiens animam, ſicut tenebræ afficiunt aerem, & mors corpus. Addo quod eadem eſt ratio de peccato habituali perſonali, ac de originali: oſtendimus autem capite præcedenti contra Pighium, & Catharinum, peccatum habituale originale eſſe aliquid nobis intrinſecum, & diſtinctum a peccato actuali Adami, atque ab eo deriuatum: Ergo ſimiliter peccatum habituale perſonale erit aliquid nobis intrinſecum, diſtinctum a peccato actuali præterito, & non ſola denominatio extrinſeca ab illo petita.

Ex dictis etiam facilè colligi poteſt, in quo conſiſtat macula peccati venialis: conſiſtit enim in priuatione feruoris charitatis ex peccatis venialibus cauſatas quæ non tollit formam ex qua oritur animæ decor & pulchritudo, nimirum gratiam & charitatem, ſed eam obnubilat, & quaſi tegit, vt minùs reluceat & ſplendeſcat in actibus; habetque ſe ad animam exiſtentem in gratia, ſicut ad faciem venuſtam pũluis, qua nonnihil ſordeſcit, nec tamen eius pulchritudo deſtruitur. Quo ſenſu dixit S. Leo Papa ſerm. 4. quadrageſimæ: *Dum per varias actiones vitæ huius ſollicitudo diſtenditur, neceſſe eſt de mundano puluere etiam religioſa corda ſordeſcere.*

CAPVT VIII.

De peccato commiſſionis.

COnſiderato peccato habituali, tam originali, quam perſonali, conſequens eſt vt de peccatis actualibus diſſeramus, & primò quidem de peccato commiſſionis, ſecùndò de pecato omiſſionis, tertiò de peccato mortali, vltimò de veniali.

§. I.

Peccatum commiſſionis, in ratione mali moralis, non conſtituitur per priuationem, ſed per aliquid poſitiuum.

PRobatur primò ex tribus principijs doctrinæ D. Thomæ, ex quibus huius aſſertionis veritas manifeſta relinquitur. Primum habetur hic quæſt. 72. art. 1. vbi docet peccata diſtingui ſpecificè, non ex priuatione, ſed ex ordine poſitiuo ad obiectum diſſonum legi & rationi: vnde cùm idem ſit conſtitutiuum & diſtinctiuum rei, manifeſtum eſt, iuxta doctrinam D. Thomæ, rationem conſtitutiuàm peccati non eſſe priuationem, ſed ordinem poſitiuum ad obiectum diſſonum legi & rationi. Nec valet, ſi dicas, D. Thomam ibi non loqui de diſtinctione ſpecifica peccatorum pro formali, ſed duntaxat pro materiali malitiæ. Etenim S. Doctor quæſtione citata tractat de ſpecificatione & diſtinctione peccatorum, vt ſunt formaliter pec-

cata, & in genere moris, nam de actibus humanis in eſſe phyſico conſideratis egit ſupra a quæſtione 8. vſque ad 18. quæ eſt de bonitate & malitia morali actuum humanorum: Ergo non rectè exponitur de ſpecificatione & diſtinctione peccatorum in eſſe phyſico, & pro materiali malitiæ. Vnde ibidem art. 6. ſic ait: *Dicendum quod in peccatis inuenitur duplex differentia, vna materialis, alia formalis. Materialis quidem attenditur ſecundum naturalem ſpeciem actuum peccati; formalis autem ſecundùm ordinem ad vnum finem proprium, quod eſt obiectum proprium*. Quid clarius vt conſtet D. Thomam loqui omnino formaliter de peccato, & de eius ſpecificatione & diſtinctione, cum aſſerit eam deſumi ex ordine ad obiectum? Et certè valde diminutus fuiſſet, ſi explicando principia ex quibus ſumitur diſtinctio ſpecifica peccatorum, ageret ſolùm de diſtinctione illorum pro materiali, & non pro formali.

Secundum principium doctrinæ D. Thomæ eſt, hoc inter malum ſimpliciter, & malum morale reperiri diſcrimen, quod primum per priuationem; ſecundum per poſitiuum conſtituitur. Ita docet 1. p. qu. 48. art. 1. ad 2. tertio contra Gen. cap. 9. de malo qu. 1. art. 1. ad 4. & hic q. 72. art. 9. ad 1. vbi ſic ait, *Malum in quantum huiuſmodi priuatio eſt, & ideo diuerſificatur ſpecie ſecundùm ea quæ priuantur. Sed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte priuationis vel auerſionis, ſed ex conuerſione ad obiectum*. Nec dici poteſt D. Thomam locis illis loqui de malo pro materiali in quo fundatur, nam iuxta hanc interpretatio-

nem non poteſt ſubſiſtere diſcrimen illud quod ſtatuit inter malum ſimpliciter & malum morale; cùm enim malum ſimpliciter in bono fundetur, & neceſſariò ſupponat entitatem aliquam a qua ſuſtentetur, aliquid poſitiuum pro materiali importat.

Tertium principium doctrinæ D. Thomæ habetur locis citatis, vbi docet malum prout in moralibus contrariè opponi bono: At ſi peccatum & malitia moralis formaliter eſſet pura priuatio, bonum & malum morale, priuatiuè & non contrariè opponerentur, cùm forma & priuatio non gaudeant oppoſitione contraria, ſed priuatiua: Ergo iuxta principia doctrinæ D. Thomæ, malitia moralis peccati non eſt pura priuatio:

Nec reſponderi poteſt, D. Thomam loqui de malo morali, non pro formali, ſed pro materiali malitiæ, qua ratione aliquid poſitiuum eſt, & contrariè bono morali oppoſitum: Nam loco citato ex qu. 1. de malo ſic ait: *Actus voluntatis, inquantum fertur in malum, contrariatur propriè bono, & hæc contrarietas ex actibus in habitum tranſit, inquantum actus & habitus aſſimilantur.* At voluntatis actus, inquantum fertur in malum, non dicit materiale, ſed formale malitiæ. Item habitus vitioſus, inquantum talis formaliter, contrariè opponitur virtuti, vt docet idem S. Doctor hic qu. 73. art. 1. Ergo loquitur de contrarietate inter bonum & malum morale, prout ſunt talia formaliter.

Probatur ſecundò aſſertio ratione fundamentali: Ante priuationem rectitudinis intelligitur in peccato commiſſionis tendentia

po-

poſitiua ad obiectum diſſonum legi & rationi: Attendentia iſta, pro priori ad priuationem, eſt mala moraliter: Ergo pro priori ad priuationem peccatum commiſſionis intelligitur conſtitutum in ratione mali moralis, ſubindeque non per priuationem, ſed per aliquid poſitiuum, in ratione talis conſtituitur. Maior eſt certa, ideò enim in actu peccaminoſo intelligitur priuatio rectitudinis, quia talis actus tendit in obiectum malum & difforme regulis morum: Ergo priùs in eo concipitur tendentia poſitiua ad obiectum diſſonum legi & rationi, quam priuatio rectitudinis. Maior verò probatur primò: Omnis tendentia ſpecificatur a ſuo termino, ſumitque ſuam rationem ſpecificam ab eo in quod tendit, atque adeo tendentia in obiectum diſſonum legi & rationi, non poteſt non accipere ab illo ſpeciem diſconuenientiæ & diſſonantiæ eidem rationi & legi: Sed hæc eſt moralis malitia: Ergo tendentia poſitiua ad obiectum diſſonum legi & rationi, pro priori ad priuationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter. Secundò probatur eadem minor: Tendentia illa, prout antecedit priuationem quam cauſat, eſt formaliter in genere moris, cùm oriatur a voluntate liberè & cum ſubiectione ad regulas morum operante, ſubindeque vt ab agente morali, reſpiciatque obiectum a lege prohibitum, atque adeò vt ſtans ſub regulis morum: Ergo ſub aliqua moralitatis ſpecie continetur; Sed non eſt in ſpecie boni moralis, vt per ſe notum eſt: Ergo eſt mala moraliter.

Dices, tendentiam iſtam, prout antecedit

priuationem rectitudinis, non eſſe malam formaliter, ſed tantùm materialiter ſeu fundamentaliter, quia non terminatur ad obiectum reduplicatiuè vt malum, ſed ſolùm vt malum materialiter & ſpecificatiuè; illud enim reſpicit vt bonum quoddam vtile, aut delectabile, aliàs prohibitum, non autem formaliter vt diſſonum legi & rationi, cum nemo reſpiciens ad malum qua malum operetur.

Sed contra: Actus voluntatis terminatus ad fundamentum priuationis, quæ iuxta Aduerſarios malitiam moralem formaliter conſtituit, non terminatur ad illud reduplicatiuè vt fundamentum eſt obiectiuè malum; ſicut enim nemo intendens ad malum ſub ratione mali operatur, ita nemo intendens fundamentum malitiæ, prout eſt fundamentum illius; & tamen tendentia voluntatis ad fundamentum, accipit ab illo eſſe fundamentum malitiæ formalis, pro priori ad priuationem in ipſo fundatam: Ergo pari ratione, quamuis non terminetur ad obiectum reduplicatiuè vt malum obiectiuè, ſeu vt diſſonum legi & rationi, habebit tamen ab illo eſſe mala moraliter malitia formali, pro priori ad priuationem, ad prædictam tendentiam ſecutam; quia ſcilicet, quamuis voluntas directè & formaliter diſſonantiam ſeu malitiam obiectiuam quæ reperitur in obiecto non attingat, eam tamen indirectè & interpretatiuè attingere & velle cenſetur, eo ipſo quod attingit & vult illius cauſam & fundamentum, a quo inſeparabilis eſt.

Confirmatur: Tendentia habitus vitioſi ad obie-

obiectum legi diſſonum, eſt mala moraliter, & tamen non terminatur ad obiectum reduplicatiuè vt malum, & regulis morum diſſorme: Ergo pariter tendentia actus vitioſi & mali ad obiectum diſſonum legi & rationi, erit mala moraliter, etſi non attingat formaliter & directè diſſonantiam ſeu malitiam obiectiuam, nec ab illa moueatur, ſed a ratione boni vtilis & delectabitis, quæ reperitur in obiecto regulis morum diſformi.

Ex his intelliges rationem formalem conſtitutiuam peccati commiſſionis, non conflari ex poſitiuo & priuatione, vt aliqui exiſtimant, ſed illam adæquatè in poſitiuo conſiſtere, nimirum in prædicta tendentia actus humani ad obiectum vt legi & rationi diſſonum, quia illa, vt natura & ratione antecedens priuationem, eſt diſſona & diſformis regulis morum, vt iam oſtendimus.

§. II.

Soluuntur obiectiones.

Obijciunt in primis Aduerſarij plura Sanctorum Patrum teſtimonia, quibus aſſerunt peccatum nihil aliud eſſe quam boni priuationem; ait enim Auguſtinus in Enchir. cap. 11. *Quid aliud eſt quod malum dicitur, niſi boni priuatio?* Et cap. 24. *Peccatum* (inquit) *eſt primum creaturæ rationalis malum, id eſt prima priuatio boni.* Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 4. *Neque aliud eſt malum, quam boni priuatio.* Eadem verba habet Fulgentius de fide ad Petrum cap. 21. & Baſilius hom. 9.

Reſpondeo SS. Patres illis locis, vel loqui de malo ſimpliciter & abſolutè, quod in pura priuatione conſiſtit. Aut ſi loquantur de malo morali, quale eſt peccatum, explicari poſſe vel de peccato habituali, quod in ſola priuatione gratiæ ſanctificantis conſiſtit, vt capite præcedenti oſtendimus; vel de peccato actuali, quod eſt priuatio, non formaliter & in ſe, ſed cauſaliter & conſecutiuè, quia ad tendentiam poſitiuam actus ad obiectum diſſonum legi & rationi, conſequitur priuatio rectitudinis debitæ, & ſi peccatum ſit mortale, priuatio gratiæ. Vſi verò ſunt SS. Patres nomine priuationis, ad explicandam eſſentiam peccati, quia priuatio in ratione mali notior eſt nobis quam entitas moralis. Porro Auguſtinum agnouiſſe in peccato malitiam poſitiuam, conſtat ex lib. de perfectione iuſtitiæ in principio, vbi ſic ait: *Quærat ergo quod eidem vitio nomen imponat, vtrum rem velit dicere, an actum an rei potiùs qualitatem, qua deformis actus conſiſtit.* Vbi, vt clarè conſtat, deformitatem actus in poſitiua qualitate conſtituit. Conſtat etiam ex hac definitione peccati tradita ab Auguſtino per contrarietatem ad legem *peccatum eſt factum, vel dictum, vel concupitum contra æternam legem*: contrarietas enim fit per aliquid poſitiuum, non per nudam priuationem, quæ priuatiuè ſolùm & non contrariè opponitur formæ quam a ſubiecto excludit.

Obijciunt ſecundò, SS. Patres aſſerere peccatum eſſe nihil: Ita Origenes tr. 2. in Ioan. Auguſtinus tract. 2. in eundem, explicans illa verba: *Et ſine ipſo factum eſt nihil*, quæ

in-

intelligit de peccato, & ſubdit: *Peccatum nihil eſt, & nihil fiunt homines cùm peccant.* Vnde idem S. Doctor ibidem, & alij SS. Patres, vt ſe expediant a graui illa difficultate, quomodo Deus, cùm ſit vniuerſalis cauſa omnium, non ſit author & cauſa peccati? non aliter reſpondent, quam dicendo, peccatum nihil eſſe, ſubindeque a Deo non cauſari, licet ſit cauſa vniuerſalis totius entis.

Reſpondeo primò quod quando Auguſtinus & alij SS. Patres dicunt peccatum eſſe nihil, ſolùm intendunt illud non eſſe aliquid ſubſtantiale, ſeu naturam ſubſtantialem; quia agunt contra Manichæos aſſerentes eſſe aliquas naturas malas, a bono Deo nullatenus factas. Id apertè colligitur ex ipſo Auguſtino de natura & gratia cap. 64. vbi Pelagio alleganti, *Ioannes Conſtantinopolitanus Epiſcopus dicit peccatum non eſſe ſubſtantiam, ſed actum malignum.* Reſpondet Auguſtinus, *quis hoc negat?* Ex quibus patet Chryſoſtomum & Auguſtinum, ſolùm negare peccatum commiſſionis eſſe ſubſtantiam, non verò negare, ſed aſſerere, eſſe actum poſitiuum. Idem conſtat ex libro de perfect. iuſtitiæ ratiocin. 4. vbi ſic ait: *Iterum quærendum eſt, quid eſt peccatum, actus, an res? reſpondemus, peccatum quidem actum dici & eſſe, non rem.* Vbi dum rem opponit actui, pro re intelligit naturam ſubſiſtentem.

Reſpondeo ſecundò, peccatum ab Auguſtino & alijs SS. Patribus appellari nihil, quia nihil eſt ad terminandam rectam electionem moralem; quoad hoc enim poſitiuum illud in quo eſſentiam peccati commiſſionis, poſuimus,

mus, nihil eſt, quia rectam electionem moralem terminare non poteſt. Et hoc intento Patrum ſufficiebat, nempe vt explicarent quomodo illud cauſalitatem Dei non terminaret. Quod enim terminare nequit rectam electionem moralem, Dei cauſalitatem terminare non poteſt. Dici etiam poteſt, peccatum vocari nihil a SS. Patribus, & peccatores dici redigi in nihilum, quando peccant; quia per peccatum mortale expellitur gratia, quæ eſt veluti eſſe ſubſtantiale ordinis ſupernaturalis, cùm in tali ordine teneat locum ſubſtantiæ, & ſe habeat ſicut ſubſtantia in ordine naturali: in quo ſenſu dicebat Propheta, *Ecce ad nihilum redactus ſum, & neſciui*, & Apoſtolus: *Si charitatem non habuero, nihil ſum*.

Obijciunt tertiò Aduerſarij plura D. Thomæ teſtimonia, quibus paſſim docet malum conſiſtere in carentia, priuatione, ſeu abſentia boni. Verùm hæc intelligi & explicari debent, ſicut teſtimonia SS. Patrum ſupra adducta, nempe vel de malo ſimpliciter, ſeu de peccato vt eſt in hoc genere mali; vel de carentia & priuatione cauſaliter & fundamentaliter, malum enim morale conſiſtit in forma poſitiua, quæ fundamentum eſt & cauſa priuationis. Cùm verò ait hic quæſt. 85. art. 4. quod ordinatio actus eſt quoddam bonum, & ſubdit: *Et huius priuatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum*, non loquitur de peccato commiſſionis, de quo ſolùm agimus in præſenti, ſed omiſſionis, quod eſſentialiter conſiſtit in carentia ſeu priuatione actus debiti & ordinati, vt rectè obſeruarunt Salmanticenſes, & conſtat

ſtat ex verbis antecedentibus, quæ ſic ſe habent: *Eſt etiam quoddam bonum quod eſt ipſe actus ordinatus, quod etiam habet ſuum modum, ſpeciem, & ordinem; & huius* (ſcilicet actus) *priuatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum*. Item cùm aſſerit ſupra quæſt. 18. art. 1. actum eſſe malum, *inquantum aliquid ei deficit de plenitudine eſſendi*. Et cùm hic quæſt. 71. art. 6. ait quod *actus humanus habet quod ſit malus ex eo quod caret debita commenſuratione*. Dicendum eſt, ipſum non loqui in ſenſu formali, ſed illatiuo ſolùm, ita vt velit, infallibiliter verificari actum eſſe malum, ſi habeat carentiam alicuius debiti, aut debitæ commenſurationis; quod veriſſimum eſt, etſi carentia illa non ſit ratio formalis conſtitutiua peccati. Demum cùm idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 118. art. 5. & quæſt. 162. art. 6. & 3. p. quæſt. 86. art. 4. ad 1. docet auerſionem, aut priuationem, & corruptionem boni, habere ſe formaliter in peccato, conuerſionem verò ad bonum commutabile materialiter; non intendit quod priuatio ſit ratio primaria & conſtitutiua peccati, ſed quod ſit ratio vltima & completiua, quæ proinde veluti formalizat conuerſionem, & alias rationes in eo repertas, propter quod poteſt dici formalis. Sicut in hac parte ſupra quæſt. 18. art. 6. ſpeciem bonitatis vel malitiæ quam actus habet ex obiecto, quæ eſt ei eſſentialis, appellat *materialem*; eam verò quam habet ex fine operantis, quæ abſolutè accidentalis eſt, dicit eſſe *formalem*. Et quæſt. 13. art. 1. ait quod *ſi aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus ille mate-*

ria-

rialiter eſt fortitudinis, formaliter charitatis; & tamen in iſto actu bonitas ſpecifica & eſſentialis eſt bonitas fortitudinis, bonitas verò charitatis abſolutè eſt accidentalis. Quidni ergo pariter, quamuis ſola malitia poſitiua, quæ in peccato commiſſionis reperitur, ſit eſſentialis & conſtitutiua peccati; priuatiua verò abſolutè ſit extra eſſentiam, poterit hæc dici formalis reſpectu illius?

Obijcies quartò: Peccatum continetur ſub ratione mali ſimpliciter, vnde ſummum & maximum omnium malorum a SS. Patribus appellatur: Sed malum ſimpliciter eſt priuatio & non ens, vt docet D. Thomas 1. p. quæſt. 48. art. 1. Ergo peccatum non eſt aliquid poſitiuum, ſed mera priuatio bonitatis & rectitudinis.

Reſpondeo in peccato duo reperiri, nempe rationem formalem per quam conſtituitur, & priuationem rectitudinis, quæ ſe habet quaſi proprietas conſequens ad illam: ratione primi non continetur ſub ratione mali ſimpliciter & abſolutè, ſed tantùm ſub ratione mali reſpectiuè & ſecundùm quid; non enim eſt malum ſimpliciter, ſed huic naturæ, ſcilicet rationali, cui eſt diſconueniens; ſicùt calor non eſt abſolutè in ſe malus, ſed tantùm reſpectu aquæ, quam naturali frigiditate priuat: ratione verò ſecundi ſub malo ſimpliciter & abſolutè continetur: quia priuatio, cùm ſit non ens, ſeu carentia entis, nullam rationem boni implicare & inuoluere poteſt.

Dices: Id quod taliter eſt malum & diſconueniens homini, quod nulli alteri eſt conueniens & bonum; eſt omnibus modis ma-

lum, & per conſequens eſt malum ſimpliciter: Sed peccatum in ratione peccati eſt malum rationali naturæ, & nulli alteri naturæ, eſt conueniens & bonum: Ergo in ratione peccati eſt malum ſimpliciter.

Reſpondeo primò negando maiorem, triſtitia enim & error ſpeculatiuus, taliter ſunt diſconuenientia homini, quod nulli alteri naturæ conueniunt; non enim Deo, cui omnino repugnant, nec naturæ irrationali, ad quam nullam habitudinem dicunt; quia tamen in ſeipſis bonitate tranſcendentali gaudent, id eſt, quia nihil illis deeſt ex requiſitis ad ſui integritatem, non ſunt mala ſimpliciter. Sic in præſenti, quamuis peccatum in ratione peccati, nulli alteri naturæ conueniens ſit & bonum, quia tamen in ſeipſo integrum eſt, non eſt malum ſimpliciter, ſeu abſolutè, ſed ſolùm reſpectiuè ad naturam rationalem.

Secundò dici poteſt, quod vt peccatum in ratione peccati eſſet malum ſimpliciter, taliter deberet eſſe diſconueniens homini, quod nec explicaret nec implicaret conuenientiam ad aliam naturam, nec ad ipſum hominem, ſub aliqua conſideratione: peccatum autem, etſi ſub explicita ratione deformitatis, nullam conuenientiam dicat, ſub implicita tamen ratione entitatis & actualitatis, ſub qua a Deo cauſatur, conueniens eſt naturæ rationali, non quidem conuenientia morali, ſed phyſica, aut metaphyſica, quatenus eſt vltima eius actualitas, non explicans ſub illo conceptu rationem deordinationis vel deformitatis, & idcirco non eſt malùm ſimpliciter,

ter, ſed malum reſpectiuè.

Obijcies quintò, ſi peccatum commiſſionis conſiſtat in poſitiuo, cauſabitur à Deo, cùm nullum ens reale & poſitiuum poſſit ſubterfugere diuinam cauſalitatem: Sed hoc repugnat diuinæ ſanctitati: Ergo &c.

Reſpondeo primo, hoc argumentum ſoluendum eſſe ab Aduerſarijs, nam fundamentum priuationis rectitudinis, reduplicatiuè vt tale, aliquid poſitiuum eſt: Ergo ſi neceſſe ſit quod Deus cauſet omne poſitiuum in peccato commiſſionis repertum, oportebit quòd cauſet fundamentum priuationis rectitudinis, reduplicatiuè vt tale, ſubindeque ipſam priuationem rectitudinis; cùm illa per ſe primò & directè cauſari non poſſit, ſed per accidens & ſecundariò reſultet ad poſitionem fundamenti. Conſequentia manifeſta eſt; Antecedens verò ſic oſtenditur. Fundamentum priuationis non conſiſtit in mera negatione, quia priuatio ſupra meram negationem fundari non poteſt; nec in alia priuatione, aliàs iſtius priuationis alia priuatio pro fundamento aſſignari deberet, & ſic daretur proceſſus in infinitum: Ergo fundamentum priuationis rectitudinis, reduplicatiuè vt tale, aliquid poſitiuum eſt.

Reſpondeò ſecundò, diſtinguendo maiorem: peccatum cauſabitur à Deo, ſub ratione poſitiuæ entitatis, concedo. Sub ratione deformitatis, nego. Hoc autem non repugnat diuinæ ſanctitati, quia ex hoc non ſequitur Deum eſſe cauſam peccati, vt peccatum eſt, ſed ſolùm quatenus eſt ens actus. Vnde D. Thomas hic quæſt. 79. artic. 2. ſic ait:

Pec-

Peccatum nominat ens & actionem, cum quodam defectu: defectus autem ille eſt ex cauſa creata, ſcilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, ſcilicet Dei. Vnde defectus iſte non reducitur in Deum tanquam in cauſam, ſed in liberum arbitrium; ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curuam ſicut in cauſam, non tamen in virtutem motiuam, à qua tamen cauſatur quidquid eſt motionis in claudicatione; & ſecundùm hoc Deus eſt cauſa actus peccati, non eſt tamen cauſa peccati, quia non eſt cauſa huius quod actus ſit cum defectu.

Dices, diuina cauſalitas, vtpote ad ens terminata, non per noſtram conſiderationem, ſed vt eſt à parte rei, non poteſt ad vnam formalitatem terminari, & præſcindere ab alijs cum ea identificatis: Sed poſitiua deformitas eſt realiter, imò & tranſcendentaliter, cum entitate identificata: Ergo diuina cauſalitas terminata ad entitatem, non poteſt à deformitate poſitiua præſcindere.

Confirmatur: Multò magis præciſiuus eſt intellectus humanus, quam cauſalitas diuina: Sed intellectus humanus non poteſt per intellectionem entitatem peccati præſcindere ab eius deformitate, cùm in illa intimè, & tranſcendentaliter imbibatur: Ergo a fortiori id præſtare nequit diuina cauſalitas.

Ad inſtantiam reſpondeo maiorem eſſe veram, quando formalitas cum entitate identificata, continetur ſub obiecto cauſalitatis & efficientiæ diuinæ, ſecùs verò quando ſub illo non continetur: deformitas autem peccati non continetur intra obiectum cauſalitatis

Dei

Dei, ſicut eius entitas; quia obiectum adæquatum diuinæ omnipotentiæ eſt id ſolùm quod eſt reducibile in Deum tanquam in vltimum finem; deformitas verò peccati, cùm auertat a Deo vt fine vltimo, non eſt in ipſum vt vltimum finem referibilis; ſubindeque poteſt Deus ſua cauſalitate entitatem peccati attingere, præſcindendo ab eius deformitate, quamuis iſta realiter, imò & tranſcendentaliter, cum entitate identificetur. Sicut anima mouendo applicando tibiam curuam ad greſſum, ita cauſat motum illum, quatenus eſt phyſicus & vitalis, vt tamen illum non efficiat, quatenus eſt obliquus & defectuoſus; quia nimirum obliquitas illa, quamuis cum vitalitate identificata, vel ſaltem cum illa intimè & inſeparabiliter connexa, non continetur intra obiectum adæquatum potentiæ loco motiuæ, ſed in tibiam curuam & deficientem reducitur. Quo exemplo vtitur D. Thomas loco ſupra relato.

Ex hoc patet reſponſio ad confirmationem: ideò enim intellectus noſter concipiens entitatem, non poteſt a deformitate præſcindere, quia non ſolùm entitas, ſed etiam deformitas, continentur ſub obiecto intellectus noſtri. Sicut etiam ob eandem rationem intellectus Dei non poteſt entitatem intelligere, & a deformitate præſcindere, bene tamen Dei voluntas poteſt entitatem amare, non amata deformitate entitatem includente, quia in ordine ad intellectum continetur intra ſphœram diuinæ intelligibilitatis, non autem continetur intra ſphœram amabilitatis Dei. Quidni ergo poterit ſimiliter diuina omnipotentia ſuo

con-

concurſu & cauſalitate attingere entitatem peccati, non attingendo eius deformitatem, cùm ſimiliter entitas contineatur intra ſphœram diuinæ cauſalitatis, non verò deformitas. Sed de hoc fuſius in Tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 5. explicando concordiam ſanctitatis Dei cum decreto prædeterminante, & phyſica prædeterminatione ad materiale peccati.

CAPVT IX.

De peccato omiſſionis.

EXplicato peccato commiſſionis, & ratione formali per quam conſtituitur, conſequens eſt, vt agamus de peccato omiſſionis, & aliquas difficultates quæ circa illud occurrunt, & inter Theologos agitari ſolent, breuiter hic reſoluamus, & explicemus.

§. I.

Non poteſt dari omiſſio culpabilis, ſine actu præcedente, aut concomitante, qui ſit cauſa vel occaſio omittendi.

ITa videtur docere D. Thomas hic qu. 71. art. 5. vbi ſic ait: *Si in peccato omiſſionis conſideretur id quod per ſe pertinet ad rationem peccati, ſic aliquando eſt omiſſio abſque omni actu tam exteriori quam interiori. Si verò in peccato omiſſionis intelligantur etiam cauſæ*

vel

vel occaſiones omittendi, ſic non eſt omiſſio abſque aliquo actu. Quibus verbis clarè docet, quod licet omiſſio culpabilis ſecundùm ſuam propriam & eſſentialem rationem non exigat actum, quia eſſentialiter conſiſtit in carentia actus præcepti, ſeu in priuatione illius; vt tamen in indiuiduo conſideratur, & prout hic & nunc exercetur, requirit actum, qui ſit cauſa vel occaſio illius. Vnde quando articulum illum his verbis concludit: *Verius dici poteſt quod aliquod peccatum* (nempe omiſſionis) *poſſit eſſe abſque omni actu*, ſolùm excludit actum qui ſit de illius eſſentia, vel qui directè & per ſe ad illam terminetur, non verò actum qui ſit cauſa vel occaſio omittendi, alioquin ſibi apertè contradiceret, & in eodem articulo pugnantia ſcriberet ac doceret.

Nec valet ſi dicas, D. Thomam ibi loqui de eo quod regulariter & ordinariè contingit, non verò de eo quod abſolutè fieri poteſt. Nam ibi impugnat ſententiam aliquorum, qui negabant ad peccatum omiſſionis ſemper requiri actum per modum cauſæ: illi autem non poterant negare, regulariter & de lege ordinaria, talem actum requiri, cùm hoc contra euidentem experientiam pugnet, ſed ſolùm de lege extraordinaria, & in aliquo caſu metaphyſico. Ergo D. Thomas non ſolùm de neceſſitate morali, ſed etiam de phyſica aut metaphyſica loquitur. Vnde ſupra qu. 6. art. 3. ad 3. ſic ait: *Eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, ſicut & actus voluntatis:* Sed ad omiſſionem voluntariam & culpabilem, neceſſarius eſt actus intellectus, non ſolùm neceſſitate morali, ſed etiam phyſica,

aut

aut metaphyſica, cùm repugnet ſine cognitione aliquid eſſe voluntarium, vt ex definitione voluntarij conſtat: Ergo & actus voluntatis.

Non deſunt etiam efficaces rationes quibus aſſertionis noſtræ veritas ſuaderi poteſt, ſed præcipua ac fundamentalis ſumitur ex ratione voluntarij, quæ ad omiſſionem culpabilem neceſſariò requiritur. Vnde ſic arguo: Vt omiſſio aliqua culpabiils ſit & peccaminoſa, debet eſſe voluntaria non ſolùm in actu primo, ſed etiam in actu ſecundo: At ſecluſo omni actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, non poteſt eſſe voluntaria in actu ſecundo, ſed ſolùm in potentia & actu primo, cùm voluntarium in actu ſecundo dicat actum, vt ex terminis conſtat, & aliquam voluntatis cauſalitatem & influxum actualem requirat: Ergo omiſſio, ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, culpabilis & peccaminoſa eſſe nequit.

Nec valet communis reſponſio Aduerſariorum, qui dicunt quod vt omiſſio aliquo ſit culpabilis, ſufficit quód ſit voluntaria in actu ſecundo moraliter & interpretatiuè, id eſt iuxta viri prudentis æſtimationem & interpretationem, ad quod non requiritur poſitiuus aliquis voluntatis influxus, ſed ſufficit quod homo poſſit, & teneatur aliquid facere, & non faciat. Non valet inquantum hæc reſponſio, primò quia cùm peccatum eſſentialiter ſit voluntarium, eo modo quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere rationem voluntarij: Sed omiſſio culpabilis, de qua agimus, non

non tantùm ſecundùm prudentis æſtimationem, vel interpretationem, ſed verè & reipſa, independenter ab huius vel illius æſtimatione, habet eſſe peccaminoſa, & continet veram & realem malitiam, quamuis priuatiuam, per quam in ratione peccati conſtituitur: Ergo reipſa, & independenter ab hominum exiſtimatione & interpretatione, ſubindeque phyſicè & realiter, & non ſolùm moraliter & interpretatiuè, debet eſſe voluntaria. Secundò, id a quo omiſſio denominatur voluntaria in actu ſecundo, debet eſſe aliquid a parte rei in ipſo omittente: Sed volitio interpretatiua nihil eſt in omittente a parte rei, ſed in ſolo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omiſſio culpabilis non poteſt denominari voluntaria in actu ſecundo, ſed ſolùm ab actu phyſico & reali voluntatis, eam antecedente vel concomitante.

Dices, omiſſionem non denominari voluntariam ab ipſa formali interpretatione quæ eſt in alieno intellectu, ſed a fundamento ad ita interpretandum, quod eſt in voluntate, quoties adeſt potentia & debitum operandi, cum negatione operationis.

Sed contra: Ex his tribus quæ referuntur, ſcilicet potentia, debito, & carentia operationis, tertium, cùm ſit ipſa omiſſio, non poteſt habere rationem fundamenti ex quo illa denominetur voluntaria, vt de ſe manifeſtum eſt, duo verò priora non ſufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet eſſe tale, quod non ſeparetur ab omiſſione, ſed infallibiliter eam inferat: potentia autem & debitum ſeparantur ab illa, &

tam

tam in eo qui omittit quam in eo qui non omittit reperiuntur: Ergo præter illa tria debet dari actus, qui ſit cauſa omittendi, ad hoc vt omiſſio denominetur voluntaria in actu ſecundo, ſubindeque culpabilis.

Secunda ratio præcedenti affinis, poteſt ſic proponi: Non poteſt dari peccatum ſine exercitio libertatis: Sed libertas per puram omiſſionem actus exerceri nequit: Ergo pura omiſſio ſecluſo, quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, nequit eſſe peccatum. Maior conſtat, minor verò ſic oſtenditur. Exercitium voluntatis, vt liberæ, debet eſſe vitale: Sed pura negatio nequit eſſe vitalis: Ergo libertas per puram negationem aut omiſſionem actus exerceri nequit. Minor certa videtur, nam viuere in actu ſecundo eſt ſe mouere ab intrinſeco: Sed voluntas non ſe mouet per negationem actionis & motus: Ergo negatio actionis non eſt vita, ſed negatio vitæ. Maior verò ſuadetur primò: Voluntas, vt libera, eſt potentia vitalis: Ergo exercitium illius vt liberæ, eſt exercitium vitæ, & conſequenter vitale. Secundò, voluntas carens omni actu eſt veluti mortua, vel ſaltem dormiens: Ergo pura negatio actus nequit eſſe vitalis. Tertiò, libertas in actu ſecundo eſt modus vitæ actualis, vel ſpecies illius: Ergo omne exercitium libertatis in actu ſecundo, debet eſſe vitale; non enim poteſt dari ſpecies ſine genere, nec modus ſine ſubſtantia rei cuius eſt modus. Denique non datur duplex vita in actu ſecundo, altera in negatione motus, altera in motu conſiſtens: Ergo nec duplex libertas in actu

ſecundo, altera conſiſtens in actu ſecundo, altera conſiſtens in negatione ſeu omiſſione illius.

Huic rationi reſpondent Auerſarij eodem modo quo præcedenti, nimirum voluntatem actu peccantem peccato omiſſionis, non viuere in actu ſecundo, phyſicè, & formaliter, bene tamen moraliter, & æquiualenter; quia omiſſio pura actus, quoad hoc quod eſt peccare, æquiualet actui phyſico, ſuppoſito quod homo poſſit, teneatur, & non faciat. Verùm, præterquam quod difficile intelligi poteſt, quomodo voluntas actu peccans peccato omiſſionis, phyſicè mortua vel dormiens ſit, & tamen ſit viuens moraliter formaliter, & phyſicè æquiualenter: hæc ſolutio confutata manet ex dictis contra reſponſionem ad præcedentem rationem; cùm enim omne liberum voluntarium ſit, ſi vt aliqua omiſſio culpabilis ſit, non ſufficiat quod ſit voluntaria moraliter & interpretatiuè, non ſufficiet etiam quod ſit libera moraliter, & interpretatiuè, ſeu æquiualenter.

Obijcies primò: Vt aliqua omiſſio ſit voluntaria, ſubindeque culpabilis & peccaminoſa, ſufficit quod aliquis poſſit, teneatur, & non faciat, vt docet D. Thomas ſupra qu. 6. art. 3. vnde Iacobi 4. dicitur: *Scienti bonum, & non facienti, peccatum eſt illi*: Ergo omiſſio, abſque omni actu eam antecedente, vel concomitante, poteſt eſſe voluntaria & culpabilis. Quare idem S. Doctor hic qu. 71. art. 5. ad 2. ait quod *aliquid dicitur voluntarium, non ſolùm quia cadit ſuper ipſum actum voluntatis, ſed quia in poteſtate noſtra eſt, vt fiat, vel non fiat.*

Re-

Reſpondeo quod quando D. Thomas, & alij Theologi cum ipſo, docent quod vt omiſſio ſit voluntaria, ſufficit quod homo poſſit, teneatur, & non faciat, ly *non facere*, non ſumitur purè negatiuè,& prout omnem ſuſpenſionem & negationem actus importat, ſed priuatiuè & moraliter, ſecundùm quod talis negatio cauſatur a voluntate; quare cùm voluntas non poſſit illam cauſare, niſi aliquem actum eam antecedentem vel concomitantem habeat, per ly *non facere*, non excluditur, ſed ſubintelligitur actus voluntatis, omiſſionem concomitans, vel antecedens. Vnde quando Iacobi 4. dicitur: *Scienti bonum, & non facienti, peccatum eſt illi*, ly *non facienti* intelligi debet de negatione voluntaria & libera in actu ſecundo, ad quam requiritur exercitium libertatis, vt ſupra oſtendimus. Similiter quando S. Thomas ait, *aliquid dici voluntarium, quia eſt in poteſtate noſtra vt fiat vel non fiat*: Vel ſolùm loquitur de voluntario in actu primo, vel intendit aliquid poſſe dici voluntarium in actu ſecundo, ſine actu directo, & immediatè ad ipſum terminato, quomodo non negamus omiſſionem poſſe eſſe voluntariam & culpabilem, vt conſtat in eo qui vult ſtudium, ludum, aut venationem, eo tempore quo tenetur intereſſe miſſæ ſacrificio.

Obijcies ſecundò: Si Deus, inſtante obligatione alicuius præcepti affirmatiui, v g. dilectionis Dei, denegaret voluntati concurſum ſuum ad omnem actum poſitiuum, cum huius præcepti adimpletione incompoſſibilem, in tali caſu poſſet non diligere Deum, ſubindeque

peccare peccato omiſſionis; & tamen tunc nullum actum cum huiuſmodi præcepti impletione incompoſſibilem eliceret, cùm repugnet voluntatem ſine concurſu Dei operari: Ergo metaphyſicè loquendo, & de potentia abſoluta, non repugnat dari omiſſionem culpabilem, abſque omni actu phyſico eam antecedente vel concomitante.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, licet enim in illo caſu voluntas poſſet non diligere Deum, non poſſe tamen peccare peccato omiſſionis; quia cùm exercitium libertatis debeat ab actu poſitiuo incipere, & in caſu poſito nullus actus poſitiuus in voluntate exiſteret, negatio amoris non eſſet in actu ſecundo libera & voluntaria, ſed ſolùm in actu primo, ſubindeque non eſſet moralis & imputabilis ad culpam, ſed purè naturalis & phyſica.

§. II.

Aliæ difficultates circa peccatum omiſſionis breuiter reſoluuntur.

Quæres primò, vtrum omne opus de ſe incompatibile cum obſeruantia præcepti affirmatiui, vitietur ex malitia omiſſionis?

Reſpondeo, ſi talis actus in omiſſionem influat per modum cauſæ vel occaſionis, ex illa vitiari, & eſſe peccatum; ſecùs verò ſi in illam nullo modo influat, ſed ad eam merè per accidens & concomitanter ſe habeat.

Vtraque pars manifeſta eſt, nam actus qui ter-

terminatur ad aliquid influens in omiſſionem per modum cauſæ vel occaſionis, conſequenter terminatur & influit in ipſam omiſſionem: Ergo ex illa vitiatur. E contra verò actus qui ad illam merè per accidens & concomitanter ſe habet, nullatenus ad eam terminatur, nec in illam influit, & per conſequens, ex illa vitiari nequit. Vtrumque explicari poteſt hoc exemplo: Si aliquis propter deſiderium & auiditatem ſtudendi omittat miſſam, ſtudium illud eſt malum; quia quamuis de ſe bonum, eſt ratio & cauſa volendi aliquid malum, nimirum miſſæ omiſſionem. Si verò poſtquam homo ob pigritiam, vel laborem itineris, aut conſimilem cauſam, decreuit non intereſſe ſacro, & eo tempore quo vrget præceptum audiendi miſſam, ſtudio vacet, ſtudium illud ex omiſſione miſſæ non vitiatur; quia nullo modo in eam influit, ſed ad eam merè per accidens & concomitanter ſe habet. Vnde hæc regula generalis ſtatui poteſt, ad dignoſcendum quando nam actus qui coniunctus eſt cum omiſſione, ſit cauſa vel occaſio illius, & quando ad illam merè per accidens & concomitanter ſe habeat. Si opera cum obſeruantia præcepti incompoſſibilia, ſupponant in voluntate firmum & efficax decretum ſeu propoſitum non obſeruandi præceptum, tunc merè per accidens & concomitanter ad eius omiſſionem ſe habent; quia cùm ſupponant cauſam ſufficientem omiſſionis, prædictum ſcilicet voluntatis propoſitum, in eam de facto non influunt. Si verò tale propoſitum non ſupponant, in omiſſionem influunt, vt cauſæ vel occaſiones illius.

Aduerte tamen, vt opera illa non cenſeantur influere in omiſſionem; requiri quod nulla ſit ſpes mutandi propoſitum, ſed illud moraliter perſeueraturum ſit; ſi enim ſit ſpes reuocandi propoſitum, & veriſimile ſit quod illud mutabitur, opera cum adimpletione præcepti incompoſſibilia, cenſetur influere in eius omiſſionem. Ex quo intelliges, eum qui propè horam duodecimam, in qua inſtabat præceptum audiendi ſacrum, ſe ſomno dedit, poſt firmum omittendi propoſitum, non peccare ſe ſomno tradendo, quia in tam breui tempore nulla eſt ſpes mutandi propoſitum. E contra verò clericum nauigantem, & poſt firmum propoſitum non recitandi horas canonicas in tota nauigatione, proijcientem breuiarium in mare, peccare mortaliter illud proijciendo; quia in tam longa temporis mora qua nauigatio durare debet, poſſet retractare propoſitum, & veriſimile eſt quod illud mutaret; pro proiectionem verò breuiarij neceſſitatur ad omiſſionem præcepti, quamuis mutet propoſitum, & per conſequens huiuſmodi proiectio eſt cauſa omiſſionis.

Quæres ſecundò, an actus qui eſt cauſa omiſſionis duplicem habeat malitiam ſpecie diuerſam, vnam ex omiſſione quam cauſat, & alteram oppoſitam illi virtuti a qua procederet, ſi malam omiſſionem non cauſaret: v. g. vtrum ſtudium cauſans omiſſionem ſacri, ſit non ſolùm contra religionem, qua præcipitur auditio miſſæ, ſed etiam contra virtutem ſtudioſitatis, quæ inordinatum ſtudendi amorem regulare & moderari debet?

Reſpondeo illum vnam tantùm ſpecie mali-

ſitiam moralem habere, ſumptam ex omiſſione quam cauſat. Qui enim omittit ſacrum propter ſtudium, non magis peccat, quam peccaret, ſi manendo otioſus abſque tali actu ipſum omitteret, vt videtur per ſe notum: At ſi omitteret ſacrum abſque tali actu, per ſolam otioſitatem, committeret vnicum peccatum, ſcilicet contra virtutem religionis: Ergo & qui omittit ſacrum propter ſtudium, ſolùm contra virtutem religionis peccat, non verò contra virtutem ſtudioſitatis.

Dices: Omittens ſacrum propter ſtudium, hoc facit ex nimio affectu ſtudendi: Sed ad virtutem ſtudioſitatis pertinet nimietatem in affectu ſtudendi corrigere & moderari: Ergo qui omittit ſacrum propter ſtudium, facit contra virtutem ſtudioſitatis, & non ſolùm contra virtutem religionis.

Reſpondeo nimietatem in affectu ſtudendi duplicem eſſe: vna eſt intra propriam materiam, quando ſcilicet quis ſtudet res prohibitas, vel inanes, aut quæ propriam facultatem ſuperant: altera intra propriam materiam non eſt, ſed ad aliam transfertur, vt quando quis ſtudet, & a ſtudio impeditur obſeruantia præcepti ſpectantis ad materiam alterius virtutis. Prima conſtituit vitium curioſitatis, & per virtutem ſtudioſitatis corrigitur; ſecunda verò non a ſtudioſitate, ſed ab illa virtute, cuius præceptum per ſtudium impeditur, corrigi debet; & huius conditionis eſt nimietas affectus ſtudendi, impediens ſacri auditionem, quando inſtat præceptum, quare non per ſtudioſitatem, ſed per religionem corrigitur.

Quæres tertiò, an omiſſio culpabilis in ſomno vel ebrietate contingens, ſit in ſeipſa formaliter peccatum, vel ſolùm peccati effectus?

Reſpondeo illam eſſe verè in ſe peccatum. Ratio eſt, quia vt aliquid verè ſit & dicatur peccatum, & non ſolùm effectus peccati, ſufficit quod ſit voluntarium indirectè & in ſua cauſa: At omiſſio ſacri contingens in ſomno, indirectè & in ſua cauſa voluntaria eſt, cùm ſupponamus omittentem, quando ſe ſomno dedit, illam præuidiſſe: Ergo illa in ſe formaliter peccatum eſt. Minor conſtat, maior verò triplici exemplo declaratur, & ſuadetur. In primis enim pollutio nocturna in ſomno contingens, licet non ſit in ſe formaliter libera & voluntaria, quia tamen eſt libera & voluntaria in ſua cauſa, puta in turpi cogitatione, vel in actu impudico, aut alio conſimili actu, peccatum eſt, vt docet S. Thomas 3. p. qu. 80. art. 7. Item ſi quis voluntariè ſe inebriet, aut ſomno committat, præuidens quod in ebrietate, vel in ſomno, ſeruum occidet, non ſolum peccat quando dat cauſam, ſed etiam quando de facto occidit, quamuis tunc nullam habeat libertatem formalem; quia nimirum talis occiſio in ſua cauſa libera & voluntaria eſt; vnde ſi tunc occidat Clericum, manet excommunicatus, vt docent Sylueſter, Paludanus, & alij. Demum quando aliquis peccat ex ignorantia vincibili, actus peccati eſt ſolum indirectè voluntarius & in cauſa, nempe ignorantia: Ergo ad peccatum ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa.

Confirmatur; Non plus voluntarij requiritur

tur ad peccandum, quam ad merendum, vel recipiendum validè aliquod Sacramentum: Sed ad merendum vel recipiendum validè aliquod Sacramentum, ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa: Ergo & ad peccandum. Maior videtur certa, minor etiam conſtat exemplo illius qui in vigilia habens propoſitum martyrij, vel baptiſmatis, nocte vel baptizaretur in ſomno, vel pro Chriſto occideretur; ille enim verè & baptiſmatis gratiam & martyrij aureolam, in hoc felici ſomno conſequeretur, vt communiter docent Theologi. Cur ergo ſimiliter omiſſio in ſomno vel ebrietate contingens, non poterit eſſe in ſe formaliter mala & peccaminoſa, ratione actus voluntarij qui illam præceſſit, in quo indirectè & tanquam in cauſa volita eſt. Nam vt talis actus influat de facto in omiſſionem euenientem in ſomnis, ſufficit quod exiſtat moraliter eo tempore quo contingit omiſſio: Atqui eo ipſo quod non eſt retractatus, cenſetur exiſtere moraliter eo tempore quo contingit omiſſio: Ergo verè in illam influit moraliter, eique confert libertatem & moralitatem ſufficientem, vt verè & formaliter ſit in ſe mala & peccaminoſa, quamuis in ſomno vel ebrietate contingat.

Dices, ex hac ratione & doctrina ſequitur quod ſacerdos ebrius aut dormiens poterit Sacramentum Euchariſtiæ conficere, ſi ante ſomnum vel ebrietatem habuerit intentionem conſecrandi, & faciendi quod facit Eccleſia, quia ſimiliter talis conſecratio erit libera & voluntaria indirectè & in cauſa. Sed nego ſequelam, tum quia licet Chriſtus prolatio-

nem verborum voluntarium ſolùm in cauſa, ad dignitatem ſacramenti eleuare potuerit, id tamen noluit, ob reuerentiam debitam ſacramentis. Tum etiam, quia oportet ſacramenta confici a miniſtro, cum morali certitudine materiæ debitæ: in ſomno aûtem aut in ebrietate talis certitudo eſſe nequit, quamuis enim ante ſomnum panem & vinum pro conficienda Euchariſtia prope ſe relinqueret, poſtea in ſomno exiſtens, aliam poſſet materiam applicare, & verba ſupra illam proferre: Addo quod verba in ſomno vel ebrietate prolata, non ſunt formaliter verba, defectu actualis ſignificationis, ſed duntaxat materialiter, ſicut verba prolata a pica, vel a pſittaco; ſubindeque non ſunt idonea, nec ſufficientia, ad conficiendum Euchariſtiæ ſacramentum.

Quæres quartò, an peccata commiſſionis & omiſſionis, ex eodem motiuo procedentia, ſint eiuſdem ſpeciei?

Reſpondeo quod licet illa in eſſe phyſico conſiderata diſtinguantur ſpecie, & pluſquam ſpecie (habent enim ſe in hoc genere ſicut affirmatio & negatio, & ſicut ens & non ens, inter quæ nulla datur conuenientia) ſi tamen conſiderentur in eſſe moris, ſunt eiuſdem ſpeciei. Ita D. Thomas hic qu. 72. art. 6. vbi ſic ait: *Si loquamur de ſpecie peccati commiſſionis & omiſſionis formaliter, ſic non differunt ſpecie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt: auarus enim ad congregandam pecuniam & rapit & non dat quæ dare debet, & ſimiliter guloſus ad ſatisfaciendum gulæ, & ſuperflua comedit, & ieiunia debita*

præ-

prætermittit. Quibus verbis hanc rationem fundamentalem noſtræ reſolutionis inſinuat: Actus humani & pecca habent ſpeciem ex fine: Ergo ſi omiſſio & commiſſio ad idem ordinentur, & ex eodem motiuo procedant, erunt eiuſdem ſpeciei in eſſe moris. Porro cùm duplex ſit finis actionum humanarum, alius qui dicitur finis operis, qui actui humano intrinſecus eſt & eſſentialis; alius qui vocatur finis operantis, qui tali actui accidentalis & aduentitius eſt; quando omiſſio & commiſſio ordinabuntur ad eundem finem operis, erunt eiuſdem ſpeciei eſſentialis in eſſe moris, & in ratione peccati, vt contingit quando ad idem vitium ſpectant; quando verò ordinabuntur ad eundem finem operantis, erunt eiuſdem ſpeciei accidentalis in eſſe moris, & in ratione peccati, vt patet, ſi quis omiſſionem audiendi ſacrum, & commiſſionem furti, ordinet ad mœchiam, vel homicidium.

CAPVT X.

De peccato mortali & veniali.

PLures & graues circa peccatum mortale & veniale occurrunt difficultates, quas breuiter hic expediemus & reſoluemus.

§. I.

Præcipua inter peccatum mortale & veniale diſcrimina.

SVppono primò tanquam certum, peccatum veniale diſtingui natura ſua a mortali, & non ſolùm ex parte ſubiecti ſeu peccantis, cui omnia ſint mortalia, ſi ſit infidelis, aut reprobus, omnia venialia, ſi fidelis, aut prædeſtinatus, vt volunt Vuiclef, Lutherus, Caluinus, aliique hæretici. Neque ex ſola Dei miſericordia, quædam nolentis punire morte æterna, licet de ſe omnia ſint ea iuſtè punibilia, vt olim docuerunt Gerſon & Almainus.

Probatur primò ex ſcriptura: Chriſtus enim Lucæ 9. vocat quædam peccata feſtucas in oculo, alia trabes: At feſtucæ non poſſunt per ſe excæcare oculum in quo ſunt: Ergo leuia quædam ſunt peccata, quæ non tantùm actu non extingunt gratiam, quæ eſt animæ lumen, ſed quæ nec eam extinguere poſſunt, ſubindeque de ſe & ex natura ac leuitate intrinſeca, venialia ſunt. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata quæ iuſti committunt, retinendo tamen adhæſionem viuam ad Chriſtum, vt fundamentum ſuum, comparat fœno ac ſtipulæ ſuperimpoſitis fundamento, vt explicant Cyprianus in ep. ad Antonianum, Ambroſius ſerm. 2. in pſal. 138. & Auguſtinus lib. 21. de ciuit. cap. 26. Sed fœnum & ſtipula non poſſunt ex ſe deſtruere fundamentum: Ergo nec illa peccata, ex ſe &

ex natura ſua, ſunt capacia deſtruendi gratiam & charitatem, per quam Chriſto vt fundamento vnimur.

Probatur ſecundò ratione quam inſinuat S. Thomas hic qu. 88. art. 1. Peccatum eſt quædam animæ infirmitas, vnde ſicut inter infirmitates corporis quædam ſunt graues, quæ mortem inducunt, auferendo principium vitæ; quædam verò leues, quæ in eo periculo non conſtituunt, quamuis ad id diſponant; ita & inter peccata, aliqua de ſe & ex natura ſua ſunt grauia, quæ mortem ſpiritualem animæ inferunt, eam priuando gratia & charitate; alia leuia, quæ licet ad talem effectum diſponant, de ſe tamen illum producere non valent.

Addo quod Gerſonis ſententia reprobata videtur a Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michaelis Baij propoſitionem damnarunt: *Nullum eſt peccatum natura ſua veniale, ſed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Vnde poſt hanc cenſuram talis opinio ad minus temeraria cenſenda eſt.

Dices, offenſa infinita meretur de ſe & ab intrinſeco pœnam æternam, & ſecundùm durationem infinitam: Sed peccatum veniale, cùm ſit offenſa Dei, qui eſt infinitus, eſt offenſa infinita: Ergo de ſe & ab intrinſeco pœnam æternam meretur, ſubindeque non habet ex leuitate ſua intrinſeca quod veniale ſit, ſed tantùm ex diuinâ lege & miſericordia, quæ puniens illud citra condignum, talem pœnam ei non imputat. Vnde Auguſtinus varijs in locis aſſerit, neminem fore ſaluum, ſi abſque miſericordia iudicetur a Deo.

Reſ-

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem, licet enim peccatum veniale ſit offenſa Dei infiniti, non eſt tamen offenſa infinita, ſicut peccatum mortale; quia non offendit illum ſimpliciter, tollendo ab eo rationem vltimi finis ſecundùm affectum, ſicut culpa mortalis, ſed tantùm ſecundùm quid, diuertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod obiectum creatum præter ordinem vltimi finis, vt magis infra declarabitur.

Ad Auguſtinum verò dicendum, ipſum ſolùm velle, neminem reipſa conſecuturum vitam æternam ſine miſericordia, quatenus venialia etiam debent remitti vt quis ſaluus fiat, & ingrediatur regnum cœlorum, in quod nihil immundum & coinquinatum intrare poteſt. Quod autem in hoc ſenſu loquatur patet ex lib. 9. confeſſ. cap. vltimo, vbi rogat lectores, vt orent pro matre ſua defuncta, vt (inquit) conſequatur Dei miſericordiam: Atqui defunctis non remittuntur peccata mortalia, ſed venialia tantùm: Ergo iſtorum remiſſio eſt miſericordia quædam, neceſſaria cuique vt recipiatur in vitam æternam.

Suppono ſecundò, diſcrimen quod ex natura rei inter peccatum mortale & veniale reperitur, non conſiſtere in eo quod mortale ſit contra præceptum, veniale verò contra conſilium, vt docent Scotus, Gabriel, & alij: Nam ſicut conſilium ad nullum peccatum obligat, ita nec contra illud agere vllum eſt peccatum: vnde Apoſtolus 1. Corinth. 7. *De virginibus præceptum Domini non habeo, conſilium aut do*, Et paulò poſt: *Si nupſerit virgo, non pec-*

peccauit. Ratio verò quare conſilium ad nullum obliget peccatum, eſt quia non tenetur homo in ſuis actionibus ſequi quod perfectius eſt.

Dices, vouere vel proponere facere contra conſilia, peccatum eſt: Ergo & agere contra illa. Reſpondeo ideò votum contra conſilia eſſe peccatum, quia vanum, cùm careat debita materia melioris boni, in qua omne votum, vt obliget, fundari debet. Propoſitum verò agendi contra conſilia, nequaquam peccatum eſt; ſi enim (teſte Apoſtolo) virgo non peccat, ſi nubat, a fortiori non peccabit, quando nubendi propoſitum concipiet.

His præmiſſis breuiter hic declaranda ſunt præcipua inter peccatum veniale & mortalé diſcrimina. Primum ac præcipuum eſt, quod peccatum mortale includat ſaltem virtualiter magnum Dei contemptum, in eo conſiſtentem, vt homo præferat amorem creaturæ amori Creatoris, & præ amore illius non curet diſſoluere amicitiam & coniunctionem cum Deo vltimo fine. Veniale verò, hoc ipſo quod amicitiam & coniunctionem cum Deo vltimo fine non diſſoluit, virtualem hunc contemptum Dei vltimi finis non includit.

Ex hoc diſcrimine, quod magis infra declarabitur, oritur aliud aſſignatum a D. Thoma qu. 7. de malo art. 1. his verbis, *Si charitas excludatur eſt peccatum mortale, ſi autem ſit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale*. Ab hoc enim contemptu habet peccatum mortale

quod

quod charitatem excludat, non autem veniale, in quo talis contemptus non includitur. Hinc deſumitur denominatio illa mortalis & venialis in peccato, cùm enim charitas, qua anima Deo coniungitur, ſit veluti forma qua viuit vita ſupernaturali peccatum quod illam deſtruit, rectè mortale dicitur, vtpote cauſans mortem ſpiritualem in anima; illud verò quod eam relinquit in ſubiecto, veniale appellatur; quia non excludit principium veniæ, ſed relinquit in ſubiecto aliquid per quod eam obtinere poteſt, nempe charitatem.

Ex hoc ſequitûr tertium diſcrimen, in eo ſitum, quod peccatum mortale importat defectum ordinis ad vltimum finem, ſeu auerſionem & deordinationem ab vltimo fine; veniale verò habet ſolùm deordinationem circa ea quæ ſunt ad finem, conſeruato ordine ad vltimum. Cùm enim charitas ſit quæ conuertit ſeu ordinat hominem in vltimum finem, conſequens eſt vt peccatum quod charitatem excludit, auertat & deordinet ab vltimo fine; illud verò quod eam non expellit, talem auerſionem & deordinationem non cauſet.

Ex hoc diſcrimine aliud oritur, nempe quod mortale inordinationem irreparabilem inducat, non autem veniale. Nam vt diſcurrit D. Thomas hic qu. 88. art. 1. vltimus finis in moralibus eſt ſicut primum principium in ſpeculatiuis, vnde ſicut error circa prima principia eſt incorrigibilis ſeu irreparabilis; ita peccatum quod inducit auerſionem ab vltimo fine, reparari nequit per ali-

quod

quod principium intrinſecum, ſed ſolùm per virtutem diuinam; è contra verò illud quod non importat inordinationem a fine, ſed tantùm a medijs, reparari poteſt per aliquod principium intrinſecum, ſcilicet per rectam intentionem finis, ſicut error circa concluſiones corrigi poteſt ex recta cognitione principij. Ex quo naſcitur quintum diſcrimen, conſiſtens in eo quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale autem pœnam ſolùm temporale meretur. Nam vt ratiocinatur D. Thomas hic. qu. 87. art. 3. peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ quod peruertit ordinem diuinæ iuſtitiæ, vnde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem quantùm eſt de ſe irreparabilem, ſubindeque æternam importat; illud verò meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab intrinſeco reparabilem, ſubindeque de ſe tranſitoriam & temporalem.

Vltimum diſcrimen conſiſtit in eo quod peccatum mortale eſt contra legem, peccatum autem veniale non eſt propriè contra legem, ſed præter vel extra legem. Nam ait S. Thomas hic qu. 88. art. 1. ad 1. *Venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat, ſed facit præter legem, quia non obſeruat modum rationis quem lex intendit.* Et qu. 7. de malo art. 1. ad 1. *Communiter dicitur quod peccatum veniale non eſt contra legem, ſed præter legem, quia ſi in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipſum corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quæ eſt plenitudo legis.*

Con-

Confirmatur: Triplex eſt genus peccati venialis, aliud eſt veniale ex genere ſuo, quod ſemper manet veniale, & intra propriam materiam nunquam fit mortale, vt verbum otioſum; aliud eſt veniale ex imperfecta deliberatione, vt turpis cogitatio, vel motus infidelitatis, iudicium ante vertens; aliud demum eſt veniale ex leuitate materiæ, vt furtum pomi: nullum autem ex his venialibus eſt contra legem, non quidem primum, quia actus otioſus eſt de ſe indifferens, & caret ſolùm ordine ad bonum finem; nec ſecundum, vel tertium, quia lex cùm agentibus liberis imponatur, ab ijs ſolùm violatur qui liberè & deliberatè operantur; & cùm bonum commune intendat, non violatur ſimpliciter illis actibus, qui ob paruitatem materiæ, nullum notabile nocumentum inferunt.

Ex dictis inferes primò, malitiam peccati mortalis, & malitiam venialis, eſſentialiter & ſpecie inter ſe differre; nam, vt ſupra oſtendimus, inordinatio & malitia peccati mortalis, pertingit vſque ad finem, & ipſum deſtruit; inordinatio autem ſeu malitia peccati venialis, non pertingit vſque ad finem, ſed ſiſtit in ipſis medijs, quæ peccans non refert actualiter ad finem, ſed duntaxat habitualiter, vt infra dicemus: Sed inordinatio & malitia pertingens ad finem, eſſentialiter & ſpecie differt ab illa quæ ſiſtit in medijs, & quæ vſque ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis eſſentialiter & ſpecie differt a malitia peccati venialis.

Dices: Illa peccata ſunt eiuſdem ſpeciei, quorum obiecta ſpecie non differunt: Sed obiecta

cta peccati mortalis & peccati venialis interdum non differunt ſpecie, vt patet in obiecto furti; nam eiuſdem ſpeciei eſt res aliena, ſiue ſit in parua, ſiue in magna quantitate: Ergo peccatum mortale & veniale ſunt eiuſdem ſpeciei in ratione peccati.

Reſpondeo diſtinguendo Maiorem: quorum obiecta ſpecie non differunt, formaliter & in eſſe obiecti, concedo maiorem: materialiter tantùm & in eſſe rei, nego maiorem. Similiter diſtinguo minorem: Obiecta peccati mortalis & venialis interdum non differunt ſpecie, materialiter & in eſſe entis, concedo minorem: formaliter & in eſſe obiecti, nego minorem; nam ſub hac ratione attenditur eorum differentia penes habitudinem improportionis ad vltimum finem, quæ eſt diuerſæ rationis & ſpeciei in obiecto mortaliter & venialiter tantùm peccaminoſo, cùm primum dicat improportionem auerſiuam & deſtructiuam ipſius finis, non verò alterum; quæ diuerſa improportio conſtituit obiecta formaliter diuerſa in ratione obiectorum, & refundit in actus ad illa terminatos diſtinctionem eſſentialem in ratione peccati ſeu mali moralis.

Inferes ſecundò, peccatum veniale diſponere quidem ad mortale, nunquam tamen ita poſſe aggrauari, vt tranſeat in mortale, vel ex pluribus venialibus poſſit fieri vnum mortale. Ita D. Thomas hic qu. 88. art. 3. 4. & 5. Patet hoc corollarium quantùm ad ſingulas partes. In primis enim quod peccatum veniale diſponat ad mortale, manifeſtum eſt, quia homo negligendo venialia paulatim & ſenſim aſſue-

aſſueſcit contemptui & tranſgreſſioni legis, quò fit vt tandem in maiora peccata incidat, iuxta illud Prouerb. *Qui ſpernit modica, paulatim decidet*. Vnde Chryſoſtomus homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimirum maiori ſollicitudine aliquo modo cauendum eſſe a venialibus, quàm a mortalibus: *Solet mihi* (inquit) *nonnunquam non tanto ſtudio magna videri peccata eſſe vitanda, quam parua & viliora: illa enim vt auerſemur, ipſa peccati natura efficit; hæc autem ipſa re, quia parua ſunt, deſides reddunt, & dum contemnuntur, non poteſt ad expulſionem eorum animus generosè inſurgere, vnde citò ex paruis magnæ fiunt, negligentia noſtra.*

Quod verò peccatum veniale nunquam poſſit ita augeri & aggrauari, vt tranſeat in mortale, non minùs euidens eſt: nam ea quæ ſunt ordinis inferioris, quantumcumque intra propriam ſpeciem augeantur, nunquam poſſunt pertingere ad ea quæ ſunt ordinis ſuperioris: Sed malitia peccati venialis eſt inferioris ordinis, & diuerſæ ſpeciei a malitia mortalis, cùm iſta ſit auerſiua ab vltimo fine, & deſtructiua ipſius, non verò illa, vt ex ſupra dictis patet: Ergo &c.

Ex hoc probata manet tertia pars corollarij, nam peccata venialia, quantumcumque multiplicentur, non poſſunt auertere ab vltimo fine, nec reatum pœnæ æternæ inducere: Ergo non poſſunt facere vnum mortale per integritatem, ſicut nec ex multis punctis ſimul iunctis poteſt linea conſurgere.

Dices, plura furta leuia multiplicata, conſtituunt tandem vnum peccatum mortale: Ergo

go ex multis venialibus vnum mortale poteſt effici.

Reſpondeo negando Antecedens, nam quando aliquis committit plura furta leuia, ex illis ſimul iunctis & collectis, vnum peccatum mortale non reſultat, ſed vltimum furtum, quo peruenitur ad magnam materiæ quantitatem, eſt peccatum mortale; quia licet furtum ſit rei ſecundùm ſe leuis, ex connotatione tamen furtorum præcedentium, cum quibus moraliter coniungitur, redditur furtum rei grauis, & graue damnum infertur proximo.

§. II.

Qui mortaliter peccat, vltimum finem in creatura, virtualiter ſaltem & interpretatiuè, conſtituit.

ITa communiter docent Theologi contra Adrianum; Ratio eſt, quia omnis qui mortaliter peccat, plus appretiatiuè diligit creaturam quam Deum, ſiquidem eius voluntatem & præceptum propter illam contemnit, iuxta illud Ioan. 12. *Dilexerunt gloriam hominum plusquam Dei*: Sed finis eſt id quod maximè diligitur: Ergo qui mortaliter peccat, vltimum finem in creatura conſtituit.

Confirmatur ex Auguſtino lib. 83. quæſtionum qu. 30. vbi totam peruerſitatem humanæ vitæ collocat in hoc quod homo fruatur vtendis, & vtatur fruendis: At ex eodem S. Doctore lib. 10. de ciuit. cap. 10. & lib. 1. de doctrina Chriſtiana cap. 4. & 5. frui non eſt

aliud

aliud quam alicui tanquam vltimo fini adhærere: Ergo qui mortaliter peccat, & aliquam creaturam inordinatè & contra Dei præceptum diligit, illi vt fini vltimo adhæret. Vnde ad Epheſ. 5. auaritia *idolorum ſeruitus* appellatur, quia vt ibidem lect. 3. obſeruat S. Thomas: *Idolatria eſt quando honor ſoli Deo debitus impenditur creaturæ: Deo autem duplex honor debetur, ſcilicet vt in eo finem noſtrum conſtituamus, & vt in eo fiduciam noſtram finaliter ponamus: Ergo qui hoc in creaturis ponit, reus eſt idolatriæ. Hoc autem facit auarus, qui finem ſuum in re creata ponit, & etiam totam ſuam fiduciam.*

Dices: Si peccans mortaliter vltimum finem in creatura conſtitueret, homo poſſet ſimul habere plures vltimos fines, cùm poſſit plura peccata, habentia diuerſa obiecta diſperata, committere: Sed hoc implicat contradictionem, vt in tractatu de vltimo fine cap. 1. §. 3. oſtenſum eſt: Ergo & illud.

Huic obiectioni, quam Caietanus *argumentum Nouitiorum* appellat, reſpondeo negando ſequelam maioris, & ad illius probationem dico, creaturam in qua mortaliter peccans finem vltimum conſtituit, non eſſe illam quæ eſt obiectum peccati mortalis (hæc enim eſt tantùm finis proximus & intermedius) ſed bonum proprium & priuatum ipſius peccatoris, non præcisè ſecundum ſe conſideratum, ſed vt connotans priuationem gratiæ & charitatis. Ita Caietanus ſupra quæſt. 1. art. 5. vbi hæc ſcribit: *Peccator nec in gula nec in iniuſtitiæ apparenti bono, ſeorſum conſtituit vltimum finem, cuius ſignum eſt, quia neu-*

trum

trum ſibi ſufficit, ſed omnia commutabilia bona ad quæ peccator conuertitur, referuntur ad vnum communem finem, qui eſt ſimpliciter vltimus ſibi, ſcilicet ipſemet, quoniam omnia appetit vt conferentia ad bonum proprium, ita quod huiuſmodi bona non appetentur vt fines vltimi ſimpliciter, ſed vt fines vltimi partiales, vt ſcilicet partes boni proprij, quod eſt ſimpliciter finis vltimus illius, & intentum in omni peccato mortali. Quam doctrinam deſumpſit ex S. Thoma in 2. diſt. 42. qu. 2. art. 1. vbi ſic ait: *Finis vltimus in amore commutabilium bonorum eſt ipſe homo, propter quem alia quærit, & ideò ſi radix peccatorum accipiatur ex parte ipſius peccantis, erit vna; ſi autem ſumatur ex parte eorum quæ propter ſeipſum peccans quærit, erunt plures.* Ratio etiam huic doctrinæ & ſolutioni ſuffragatur: Illud enim eſt finis vltimus peccatori, propter quod & ſub cuius ratione appetit omnia bona particularia quæ proſequitur: Sed quidquid peccator appetit, appetit ſibi ipſi, & ſub ratione boni proprij & priuati: Ergo illud eſt finis vltimus peccatoris. Maior patet, minor probatur. Cùm amor ſit quædam inclinatio fundata in aliqua natura, & in ipſa vt ita dicam radicata, ſemper tendit bonum ipſi naturæ coniunctum & conueniens; aliàs non correſponderet ſuo principio radicali, nec principium & terminus illius inclinationis inter ſe proportionem haberent. Vnde cùm charitas radicetur in gratia ſanctificante, quæ eſt diuinæ naturæ participatio, & vt ſic loquar quædam natura deifica, ſemper inclinat iuſtum in bonum ipſius Dei, & omnes eius

actus bono diuino ſubijcit & ſubordinat; quare Apoſtolus ait quod *charitas non quærit quæ ſua ſunt*. E contra verò philautia ſeu amor inordinatus ſui, qui charitati opponitur, cùm dimanet a natura corrupta & vitiata, & in ea radicetur, ſemper tendit & inclinat peccatorem in bonum proprium & priuatum, iuxta illud eiuſdem Apoſtoli: *Omnes quæ ſua ſunt quærunt*. Vnde Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 8. prauos ſeu peccatores vocat *philautos*, ſeu amatores ſui. Et Auguſtinus 14. de ciuit. cap. 28. docet quod ſicut amor Dei, vſque ad contemptum ſui, ædificat ciuitatem Ieruſalem, ſeu iuſtorum, ſic amor ſui, vſque ad contemptum Dei, ædificat ciuitatem Babylonis, ſeu peccati.

Dixi finem vltimum peccantis mortaliter eſſe bonum proprium & priuatum, non præcisè & ſecundùm ſe conſideratum, ſed vt connotans priuationem gratiæ; nam vltimus finis peccantis mortaliter, eſt irreferibilis in Deum, & ipſi oppoſitus: bonum autem proprium, ſecundùm ſe non importat talem oppoſitionem & irreferibilitatem, ſed abſtrahit a relatione vel excluſione relationis in finem ſupernaturalem; connotando tamen gratiæ priuationem, quæ eſt in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino irreferibile in Deum, & ipſi oppoſitum. Ex quo intelliges, omnes actus exiſtentis in peccato mortali, non eſſe malos & peccaminoſos, nec per omnes peccatorem, vltimum finem in creatura conſtituere; nam licet omnes ſiſtant in bono proprio, & nullus ad ſupernaturalem ordinem tranſeat; non tamen ſiſtunt in tali bono priuati-

tiatiuè, exclùdendo gratiam & charitatem; per quam bonum proprium ad bonum ſupernaturale, & in Deum vt vltimum finem poteſt referri. Vnde exiſtens in peccato mortali poteſt elicere aliquos actus honeſtos, & moraliter bonos, ſicut colere parentes, ſubuenire egenis diligere amicos &c. vt dicemus in tractatu de gratia.

§. III.

Quem finem vltimum actu intendat ille qui venialiter peccat?

RAtio dubitandi eſt, quia ille qui peccat venialiter, non poteſt habere Deum pro vltimo fine talis cùm peccatum veniale non ſit in Deum, vt vltimum finem ordinabile; nec etiam creaturam, alioquin non venialiter, ſed mortaliter peccaret, cùm ſit peccatum mortale, vltimum finem in creatura conſtituere.

Aliqui, vt ab hac graui difficultate facilè ſe expediant, dicunt peccantem venialiter nullum habere finem vltimum in particulari, ſed ſolùm in communi, ſcilicet bonum ſatiatiuum appetitus, ſeu beatitudinem in communi, in quam omnes actiones ſiue bonæ ſiue malæ poſſunt actu referri, iuxta illud Boetij lib. 2. de conſolat. proſa 2. *Omnis mortalium cura, quam multiplicium ſtudiorum labor exercet, diuerſo calle procedit, ſed ad vnum beatitudinis finem nititur peruenire.* Ita P. Contenſonus tomo 3. pagina 163. Verùm hæc ſententia communiter a noſtris Thomiſtis

reijcitur, ex eo quod in omni operatione humana homo agit propter aliquem finem vltimum materialem, ſeu in particulari, verum vel apparentem, vt oſtendimus in tractatu de beatitudine cap. 1. §. 2. Sed peccatum veniale, quando fit cum deliberatione, eſt verè & propriè actio humana, vt conſtat: Ergo habet aliquem finem vltimum, nō ſolùm formalem & in communi, ſcilicet rationem boni vt ſic, ſed etiam materialem & in particulari, ſeu rationem illam boni vt ſic, vt determinatam, & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, ſubindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

Alij exiſtimant peccantem venialiter habere pro fine negatiuè vltimo ſui actus, creaturam illam quam inordinatè diligit, & quæ eſt obiectum peccati venialis. Ita Suarez, Vaſquez, & alij Recentiores communiter. Sed hic etiam modus dicendi diſplicet noſtris Thomiſtis, quia finis vltimus negatiuè dicitur ille qui ad finem vlteriorem non ordinatur, vt illi Authores dicunt: Sed creatura illa quam peccans venialiter, inordinatè diligit, & quæ eſt obiectum peccati venialis, ſæpe ordinatur ad finem vlteriorem, vt patet in eo qui furatur aſſem ad dandam eleemoſynam, vel qui dicit mendacium leue ad ſaluandam vitam proximi; imò ſemper venialiter peccans, refert obiectum peccati venialis ad bonum proprium & priuatum, cùm omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectiuum illius naturæ a qua dimanat, & in qua radicatur, ſeu illius ſuppoſiti in quo talis natura exiſtit; Ergo creatura illa quæ eſt obie-

ctum

ctum peccati venialis, non eſt, nec eſſe poteſt, finis vltimus, etiam negatiuè, peccantis venialiter.

Dico igitur, iuſtum venialiter peccantem, reſpicere bonum proprium & priuatum, vt vltimum finem, non ſimpliciter & abſolutè, ſed ſecundùm quid & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis.

Prima pars patet ex ſupra dictis, cùm enim actus qui in homine iuſto non imperantur a charitate, non habeant aliud principium in quo actualiter radicentur & fundentur, quam propriam operantis naturam, non poſſunt habere alium finem in quem actùaliter referantur, quam bonum proprium & perfectiuum talis naturæ, ſeu ſuppoſiti in quo illa exiſtit; aliàs inclinatio non correſponderet ſuo principio radicali, ſeu principium & terminus inclinationis non haberent inter ſe proportionem, vt §. præcedenti dicebamus.

Secunda verò pars, nempè quod tale bonum non ſit finis ſimpliciter & abſolutè vltimus peccantis venialiter, ex eo conſtat quod finis ſimpliciter & abſolutè vltimus, omnem relationem tam habitualem quam actualem ad vlteriorem finem excludit: Sed bonum proprium & priuatum in iuſto peccante venialiter, per habitum charitatis eſt habitualiter relatum in Deum: Ergo non poteſt dici nec eſſe finis abſolutè & ſimpliciter vltimus illius, ſed cum addito tantùm diminuente, nempè in ratione finis præcisè actualis, ſeu per excluſionem duntaxat relationis actualis in Deum, non excluſa habituali, quod eſt eſſe finem vltimum ſolùm ſecundùm quid.

Sed quæres quid dicendum ſit de illo qui eſt in ſtatu peccati mortalis, & venialiter peccat, in illo enim per habitum charitatis bonum proprium & priuatum non eſt habitualiter relatum in Deum: Ergo habebit rationem vltimi finis ſimpliciter.

Reſpondeo quod iſte, etiam dum venialiter peccat, non habet bonum priuatum pro vltimo fine ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid, quia vt §. præcedenti dicebamus, de ratione finis vltimi ſimpliciter, eſt quod non ſolum præſcindat ab ordine ad finem vlteriorem, ſed etiam quod talem relationem poſitiuè excludat: licet autem ille qui non eſt in ſtatu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum priuatum, excludendo relationem eius in Deum vt vltimum finem; tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præſcindendo ſolùm a tali relatione, non verò poſitiuè excludendo illam, vt ibidem declarauimus. Vnde licet peccans mortaliter, conſtituat in bono proprio & priuato vltimum finem ſimpliciter, non tamen ille qui ſolùm venialiter peccat.

Dices, peccans venialiter non vtitur creatura illa circa quam peccat, & quæ eſt obiectum peccati venialis, quia vti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo illa fruitur, cùm non detur medium inter fruitionem & vſum, iuxta illud Auguſtini: *Omnis qui amat aliquid, aut amat vtens, aut fruens*: Sed fruitio eſt tantùm reſpectu vltim finis, vt docet D. Thomas ſupra q. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter conſtituit vltimum finem in illa cratura quam inordinatè diligit, & quæ

eſt

eſt obiectum peccati venialis.

Reſpondeo, dato Antecedenti, negando conſequentiam, & ad eius probationem dico, inter fruitionem & bonum vſum dari aliquid medium, nempe vſum malum & illicitum, qui propriè dicitur abuſus, in quo veniale peccatum conſiſtit, vt docet S. Bonauentura in 2. diſt. 42. art. 2. quæſt. 1. his verbis: *Si quaras quid ſit peccatum veniale, vtrum ſit vſus vel fruitio? dicendum quod neque eſt vſus, neque fruitio, ſed abuſus. Vnde cùm Auguſtinus dicit, omnis qui amat aliquid, aut amat vtens, aut fruens, accipit largè vſum & fruitionem, vſum pro omni amore relato ſiue directè vel indirectè, fruitionem pro amore non relato.* Quæ doctrina ex ipſo Auguſtino deſumpta eſt lib. de doctrina Chriſtiana cap. 4. vbi præter fruitionem, & licitum vſum, ponit vſum illicitum eumque *abuſum* appellat.

§. IV.

Peccatum mortale, in ratione offenſæ, continet malitiam & grauitatem in eſſe moris ſimpliciter infinitam.

PRobatur hæc aſſertio triplici ratione. Prima & fundamentalis eſt: Grauitas offenſæ creſcit iuxta menſuram dignitatis perſonæ cui irrogatur: Sed perſona offenſa per peccatum mortale, ſcilicet Deus, eſt dignitatis infinitæ ſimpliciter: Ergo peccatum mortale, in ratione offenſæ, eſt grauitatis ſimpliciter infinitæ. Minor & conſequentia patet.

Maior verò paſſim docetur ab Ariſtotele & D. Thoma, & exemplis conuincitur. Iniuria enim irrogata plebeio, minor eſt illa quæ irrogatur militi; illa quæ militi infertur, minor ea quæ infertur equiti; & hæc minor illa qua offenditur Princeps; quia Princeps equitem, eques militem, miles plebeium excedit in dignitate. Hinc rationem inſinuat Saluianus lib. 6. de prouid. cap. 7. his verbis: *Semper per dignitatem iniuriam perferentis creſcit culpa facientis, quia neceſſe eſt, quantò maior eſt perſona eius qui contumelia patitur, tantò maior ſit noxa ei is qui facit. Et hinc eſt quod legimus in lege, etiam eos qui videntur contra mandatum ſacrum leuia feciſſe, ſeueriſſimè tamen eſſe punitos, vt intelligeremus ſcilicet, nihil ad Deum pertinens, leue eſſe dicendum; qui etiam quod videbatur exiguum eſſe culpa, grande hoc faciebat diuinitatis iniuria.*

Communis huius argumenti ſolutio eſt, offenſam non creſcere arithmeticè, hoc eſt ad æqualitatem, ex dignitate perſonæ cui irrogatur, ſed ſolùm geometricè, hoc eſt ſecundùm proportionem. Vnde ex hoc quòd Deus per peccatum offenſus, ſit dignitatis infinitæ ſimpliciter, non ſequitur quod peccatum, in ratione offenſæ, ſit grauitatis ſimpliciter infinitæ, ſed ſolum quod excedat offenſas omnes irrogatas creaturis, & ſit ſuperioris ordinis ad illas.

Sed contra: Ideò Deus offenſus communicat offenſæ contra ipſum commiſſę grauitatem ordinis ſuperioris, quia ipſe ſuperioris ordinis eſt: At non ſolùm eſt dignitatis ordinis

ſu-

ſuperioris, ſed etiam dignitatis ſimpliciter infinitæ: Ergo offenſæ contra ipſum commiſſæ communicat grauitatem ſimpliciter infinitam.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Deus per peccatum offenſus non eſt minus ex ſe potens dare infinitatem ſimpliciter, quam ſuperioritatem ordinis, offenſæ ſibi irrogatæ; & aliàs ex parte offenſæ, non eſt aſſignabilis ratio cur vnum & non aliud participet: Ergo grauitas offenſæ Deo illatæ, non ſolùm eſt ordinis ſuperioris ad offenſas omnes irrogatas creaturis, ſed etiam infinita ſimpliciter.

Dices, perſonam infinitam impediri ne communicet infinitam grauitatem offenſæ ex limitatione conatus peccatis: ſicut enim obiectum infinitum, ſi finito modo attingatur, actui infinitam illi perfectionem non confert, vt conſtat in viſione beatifica, & in actu charitatis; ita maieſtas diuina, quamuis ſit infinita, quia tamen attingitur a peccante, per actum limitatum & finitum, non tranſfundit malitiam & grauitatem infinitam in offenſam quam illi irrogat.

Sed contra: Licet limitatio conatus & modi tendendi in obiectum, impediat ne actus infinitam bonitatem vel malitiam in eſſe phyſico, ab obiecto vel perſona in quam tendit deſumat, vt patet in exemplis adductis; non obſtat tamen quin ab illis accipiat infinitum valorem aut malitiam in eſſe moris, vt conſtat in actibus meritorijs & ſatisfactorijs Chriſti: licet enim in ordine phyſico, & in genere entis, finiti & limitati eſſent, vtpote

procedentes ab anima & potentijs eius, quæ in ordine phyſico finitæ & limitatæ perfectionis erant, nihilominus limitatio illa phyſica non obſtabat, quin a perſona Verbi trahe-ſent dignitatem & valorem infinitum moraliter, vt præter Scotum omnes ferè Theologi docent in tractatu de incarnatione: Ergo pariter limitatio conatus, & modi tendendi actus in perſonam offenſam, non impediet, quin a perſona offenſa infinitæ dignitatis, actus offenſiuus trahat grauitatem & malitiam in genere moris infinitam.

Confirmatur: Conatus peccantis, ſeu modus tendendi in Deum, actu offenſiuo conueniens, non ſolùm eſt finitus, ſed etiam inferioris ordinis ad perſonam offenſam: Atqui talis inferioritas ordinis non obſtat quin perſona offenſa, quia ſuperioris ordinis eſt, tribuat offenſæ grauitatem ordinis ſuperioris: Ergo nec etiam obſtare poterit, quin perſona infinita, quia infinita eſt, prauitatem infinitam illi communicet.

Secunda ratio ſumitur ex D. Thoma in 2. ſent. diſt. 42. q. 1. art. 5. in corp. vbi hæc habet: *Dicendum quod ratio quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, poteſt ſumi ex tribus. Primò ex parte eius in quem peccatur, qui eſt infinitè magnus, ſcilicet Deus, vnde & offenſa illius infinita pœna digna eſt, quia quantò eſt dignior in quem peccatur, tantò peccatum magis punitur.* Et in reſp. ad 2. *Ex hoc* (inquit) *quod contra infinitum peccat, debetur ſibi pœna infinita; non autem poteſt eſſe infinita acerbitate, quia in creatura finita non poteſt eſſe qualitas infinita; ſed compenſatur per du-*

durationem infinitam. Ex qua doctrina hoc argumentum pro noſtra ſententia deſumo: Sicut cauſa efficiens continens effectum moraliter infinitum, non poteſt non eſſe infinita in genere moris, alioquin effectus ſuam cauſam principalem excederet in eo genere in quo eſt cauſa: Atqui peccatum mortale, in ratione offenſæ, efficienter moraliter continet infinitum effectum, cùm mereatur pœnam infinitè acerbam, vt conſtat ex verbis D. Thomæ iam relatis: Ergo inquantum eſt offenſa Dei, eſt infinitum moraliter, ſeu continet grauitatem & malitiam in eſſe moris ſimpliciter infinitam.

Confirmatur: Ex eo colligunt Theologi in Tractatu de Incarnatione contra Scotum, ſatisfactionem Chriſti continere valorem ſimpliciter infinitum in eſſe moris, quia gaudet vi ſatisfactoria ſufficiente pro culpis ſincategorematicè infinitis: Ergo vis meritoria pœnarum ſincategorematicè infinitarum, arguit in peccato mortali infinitatem ſimpliciter in ratione offenſæ.

Tertia ratio pro noſtra aſſertione ſumitur ex doctrina quam tradunt communiter Theologi in tractatu de Incarnatione, agendo de Chriſti ſatisfactione, ibi enim docent ſatisfactionis valorem ita creſcere ad incrementum perſonæ ſatisfacientis, vt quando hæc eſt infinitæ dignitatis, communicet actui ſatisfactorio valorem infinitum ſimpliciter, ex quo inferunt ſatisfactionem Chriſti fuiſſe valoris ſimpliciter infiniti: Atqui ſimiliter grauitas offenſæ creſcit ad incrementum dignitatis perſonæ offenſæ, vt prima ratione oſtendimus,

mus, & varijs exemplis declarauimus: Ergo ex perſona infinitæ dignitatis, qualis eſt Deus per peccatum offenſus, accipiet grauitatem ſimpliciter infinitam in eſſe moris.

Reſpondent Aduerſarij negando paritatem, hoc enim (inquiunt) inter ſatisfactionem & offenſam reperitur diſcrimen, quod perſona ſatisfaciens comparatur ad ſatisfactionem, non vt obiectum, ſed vt ſubiectum, quod inducit rationem formæ moralis, ſubindeque ſeipſa illam dignificat formaliter & valorem ſatisfactorium influit ipſi æqualem, atque adeò infinitum, ſi talis perſona infinita ſit. E contra verò perſona offenſa comparatur ad iniuriam ipſi illatam, non vt ſubiectum, ſed ſolùm vt obiectum; vnde non induit rationem formæ moralis reſpectu illius, nec ſe ipſa grauificat offenſam, & per conſequens illa non conſtituitur infinitè grauis ex infinita dignitate perſonæ offenſæ.

In hoc diſcrimine tota contrariæ ſententiæ probabilitas conſiſtit. Verùm illud falſo nititur fundamento, nimirum quod perſona offenſa comparetur ſolùm per modum obiecti, ad iniuriam ipſi latam, quod falſum eſſe oſtendo tripliciter. Primò ex vulgari illo proloquio: *Honor eſt in honorante, iniuria autem in perſona offenſa*. Secundò ex differentia quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offenſæ reperitur. nam ſub priori conſideratione dicitur & eſt malum peccantis, ſub poſteriori non ipſius peccantis, ſed Dei offenſi malum dicitur: Ergo in ratione offenſæ, Deum vt ſubiectum morale reſpicit. Tertiò ex communi modo loquendi, non enim offen-

offendens, ſed perſona offenſa, dicitur pati offenſam: Sed ille dicitur offenſam patiens, qui offenſæ ſubiectum eſt: Ergo perſona offenſa eſt morale ſubiectum offenſæ. Ex quo intelliges, quod ſicut perſona Verbi, quia ſubiectum eſt actuum qui ab humanitate Chriſti eliciuntur, eſt in genere moris forma tales actus dignificans, & infinito modo meritorios & ſatisfactorios conſtituens: Ita quia Deus eſt ſubiectum morale offenſæ in peccato mortali repertæ, habet rationem formæ moralis talem offenſam gratificantis, ſubindeque in eam influentis malitiam & grauitatem in eſſe morís infinitam ſimpliciter.

Nec obſtat quod D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. dicit peccatum habere quandam infinitatem ex infinitate diuinæ maieſtatis. Ideò enim hanc particulam diminutiuam addidit, vt denotaret peccatum non eſſe infinitum phyſicè & in genere entis, ſed duntaxat moraliter, ſeu in genere moris; illudque adhuc in hoc genere non eſſe infinitum ſecundùm omnem rationem moralitatis quæ in ipſo reperitur; non enim habet malitiam ſimpliciter infinitam, inquantum eſt malum hominis, ſed ſolùm quatenus eſt malum Dei, & prout habet rationem offenſæ.

Nō obeſt pariter ſi dicas, ex ſolutione & doctrina tradita ſequi, non ſolùm peccatum mortale, ſed etiam veniale, eſſe in ratione offenſæ grauitatis infinitæ ſimpliciter; cum iſtud non minùs quàm illud, Deum vt ſubiectum morale reſpiciat, ſubindeque ab illo vt a forma grauitatem & infinitatem accipiat. Reſpondetur enim, quod licet peccatum veniale

in ratione offenſæ ſubiectetur in Deo, non tamen recipit ab illo infinitatem ſimpliciter; quia cùm ſit leuis offenſa, eſt incapax recipiendi infinitatem: forma enim ſubiecto incapaci vnita, non præbet illi effectum quem de ſe praſtare poteſt; ſicut ſubſiſtentia Verbi vnita naturæ irrationali, illam non ſanctificaret, nec perſonam conſtitueret, quia talis natura non eſt capax illorum effectuum.

Demum non refert ſi obijcias, ex noſtra ſententia ſequi, vnum peccatum in ratione offenſæ alio maiùs non eſſe quod videtur abſurdum & error Stoicorum ſuprà cap. 3. impugnans: Sequela Maioris videtur manifeſta, nam vnum infinitum non eſt maius alio in eo genere, in quo eſt infinitum: Ergo ſi peccatum mortale in ratione offenſæ ſit infinitum ſimpliciter, vnum in hoc genere alio maius eſſe non poteſt, ſed omnia in ratione offenſæ æqualia erunt.

Dupliciter enim huic inſtantiæ reſponderi poteſt, primò negando abſolutè ſequelam Maioris, ad cuius probationem dici poteſt quòd licèt infinitum per eſſentiam & in genere entis petat quod a nullo poſſit excedi, infinitum tamen determinati generis poteſt materialiter excedi ab alio: ſicut in ſententia illorum qui admittunt poſſe dari infinitum ſecundùm quantitatem, aut multitudinem, corpus infinitum materialiter excederet ſuperficiem infinitam, & ſuperficies infinita lineam infinitam; & ſi daretur multitudo infinita hominum materialiter excederetur a numero digitorum, vel capillorum: Vnde cum peccatum mortale in ratione offenſæ, ſit infini-

ni-

nitum tantùm in genere determinato ſcilicet in genere moris, vnum peccatum in ratione offenſæ, alio maius eſſe poteſt. Quam ſolutionem & doctrinam inſinuare videtur Sanctus Thomas 3. p. qu. 10. art. 3. ad 3.

Secundò reſponderi poteſt quod ſicut in actionibus Chriſti meritorijs duplex diſtinguitur valor a Theologis; vnius obiectiuus, deſumptus ex obiecto & circunſtantijs, alijſque capitibus, & iſte inæqualis eſt, iuxta obiectorum & circunſtantiarum inæqualitatem; alter perſonalis, deſumptus a perſona diuina, infinitè dignificante, & vt ita loquar valorante omnes Chriſti actiones Theandricas, & ſupra perſonam Verbi diuini reflexiuas; & hic erat æqualis in omnibus Chriſti actionibus ſatisfactorijs & meritorijs, vt docent Theologi in Tract. de Incarnatione. Ita ſimiliter in peccato mortali duplex diſtingui poteſt grauitas ſeu malitia offenſæ, vna ſumpta ex obiecto, intentione & alijs capitibus: alia petita ex dignitate infinita perſonæ quæ offenditur; & licet iſta in omnibus peccatis mortalibus æqualis ſit, vtpote deſumpta ex perſona infinita, infinitè grauificante quodlibet peccatum mortale; illa tamen inæqualis eſt, iuxta obiectorum & circunſtantiarum inqualitatem. Vnde noſtra ſententia longê diſtat ab errore Stoicorum, cùm iuxta illam verùm ſit abſolutè peccata eſſe inæqualia, eò quòd ſecundùm ſuas eſſentias ſpecificas inæqualia ſint, etſi in ratione offenſæ conſecuta ad rationem malitiæ in grauitate perſonali modo explicato adæquentur.

Dices; Deus magis offenditur vno pecca-

to quàm alio v. g. peccato odij, aut blaſphemiæ, quam peccato furti, aut luxuriæ: Ergo vni maiorem quam alteri grauitatem communicat, & conſequenter grauitas ſumpta ex perſona offenſa, maior eſt in vno peccato, quam in alio.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Deus magis offenditur vno peccato quàm alio: extenſiuè concedo Antecedens: intenſiuè, nego Antecedens & conſequentiam. Solutio patet ex ſuprà dictis, omnia enim peccata vt diximus ſunt intenſiuè æqualia in malitia deſumpta ex parte perſonæ infinitæ quæ offenditur, quamuis ex parte obiecti & circunſtantiarum inæqualia ſint.

Ex quo facilè intelligitur ratio, cur bonitas infinita Dei, actui charitatis quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita maieſtas det offenſæ grauitatem infinitam ſimpliciter: quia nimirum bonitas infinita Dei ad actum charitatis comparatur vt obiectum, perſona autem offenſa comparatur ad iniuriam, vt illius ſubiectum morale: in hoc autem ſubiectum morale ab obiecto diſtinguitur, quod illud totum quod ex ſe poteſt communicat actui, iſtud verò non influit, niſi per commenſurationem ad conatum actus, & influxum principij operatiui.

§. V.

§. V.

Vtrum peccatum mortale, per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducat?

SVppono primò, quodlibet peccatum per ſe condignè mereri pœnam ſibi proportionatam, vt enim diſcurrit D. Thomas hic quæſt. 87. art. 1. Quicunque peccat, erigit ſe contra aliquem ordinem præſcriptum, ſub quo ipſe continetur: iuſtum autem eſt, vt qui contra præſcriptum ordinem inſurgit, tantùm a principe illius ordinis deprimatur, quantùm ſe ſupra talem ordinem erexit, quod eſt pœnam pati. Triplex autem eſt ordo, humanus, naturalis, diuinus. Primum tranſgreditur creatura violando legem humanam, ſecundum violando naturalem, tertium frangendo diuinam: vnde triplicem pœnam incurrit peccatum, vnam taxatam a lege humana, aliam a naturali, quæ eſt morſus conſcientiæ, tertiam a diuina.

Suppono ſecundò vt de fide certum, peccatum mortale in hac vita per baptiſmum vel pœnitentiam non dimiſſum, lege diuina, in futura, æterna pœna eſſe puniendum. Hoc enim Scriptura varijs in locis declarat, præſertim Iſaiæ 66. vbi de damnatis dicitur: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Et Apocal. 14. *Cruciabuntur igne & ſulphure in ſæcula ſæculorum.* In huius rei typum ignis fornacis Babylonicæ, quadraginta nouem cubitis ſupra fornacem aſcen-

aſcendebat, ſed nunquam ad quinquageſimum, qui erat annus Iubilæi, perueniebat, vt per hoc ſignificaretur (vt recte obſeruauit P. Ludouicus Granatenſis) ignis tartarei combuſtionem fore perpetuam, & damnatos nunquam indulgentiam, ſeu veniam peccatorum, conſecuturos. Vnde Pſalm. 48. de illis dicitur: *Sicut oues in inferno poſiti ſunt, mors depaſcet eos.* Quæ verba expendens Bernardus ſerm. 2. de verbis Apoſtoli: *Quam benè* (inquit) *ſicut oues, quia detracto vellere mundialium diuitiarum, durè preſſeque detruſi, ſempiternis nudi deputabuntur incendijs. Mors depaſcet eos, quia ſemper morientur ad vitam, & ſemper viuent ad mortem.* Non enim mors eradicabit eos, vitam ex toto auferendo, ſed depaſcet, conſeruando radicem vitæ, vt iterum pullulent, iterum & iterum, atque in æternum depaſcendi.

Per hoc excluditur error Origenis, qui lib. 1. Periarchon capit. 6. aſſeruit pœnas damnatorum non eſſe in æternum duraturas, ſed per Dei miſericordiam tandem aliquando finiendas. Qui error (vt ait S. Thomas 3. contra Gentes cap. 144.) *Ortum habuiſſe videtur à poſitione quorundam Philoſophorum, qui dicebant omnes pœnas purgatorias eſſe, & ita quandoque terminandas.* Quin imò, illum a Diabolo fuiſſe excogitatum, vt peccatores a pœnitentia retraheret, annotauit Gregorius Magnus lib. 34. moral. cap. 16. ad illa verba Iob 41. *Æſtimabit abyſſum quaſi ſeneſcentem, &c.* Sic enim ait: *Leuiathan æſtimabit abyſſum quaſi ſeneſcentem, quia reproborum corda ſic infatuat, vt ſuſpicionem eis de venturo in-*

di-

dicio, quod quaſi finiatur, infundat. Abyſſum namque ſeneſcere exiſtimat, qui terminari quandoque in ſupplicijs ſupernam animaduerſionem putat.

His præmiſſis difficultas eſt, an peccatum mortale, de ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, exigat pœnam æternam, vel ſolùm hoc ei conueniat per accidens, propter legem a Deo latam, qua illud æterna pœna punire voluit. Ratio dubitandi eſt, quia pœna debet eſſe proportionata culpæ: pœna autem æterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali, quæ breuiſſimo tempore, & ferè in momento committitur.

Dico tamen, peccatum mortale, ex ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Probatur primò ex fundamentis §. præcedenti ſtatutis: peccatum enim continens malitiam & grauitatem in eſſe moris ſimpliciter infinitam, ex ſe & ex ſua malitia intrinſeca, meretur pœnam infinitam, cùm debeat proportionari culpæ: Sed peccatum mortale, inquantum eſt offenſa Dei, continet malitiam & grauitatem in eſſe moris ſimpliciter infinitam, vt ibidem oſtenſum eſt: Ergo ex ſe, & ex ſua malitia intrinſeca, meretur pœnam infinitam, ſaltem duratione, ſiue æternam. Hanc rationem inſinuat D. Thomas in 4. diſt. 46. quæſt. 1. art. 3. his verbis: *Poteſt & alia ratio aſſignari, quare pœna peccati mortalis ſit æterna, quia per illud contra Deum qui eſt infinitus peccatur; vnde cùm non poſſit eſſe pœna infinita per intenſionem, quia creatura non eſt capax alicuius qualitatis infinitæ, requiritur*

vt ſit ſaltem duratione infinita.

Probatur ſecundò alio egregio diſcurſu eiuſdem S. Doctoris hic quæſt. 87. artic. 3. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per ſe & ex malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducit: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, inducit reatum pœnæ æternæ. Maior patet, peccatum enim inducit reatum pœnæ, ratione ſuæ inordinationis, vt in prima ſuppoſitione declarauimus; vnde tandiu debet manere reatus pœnæ, quãdiu remanet inordinatio culpæ, ſubindeque ſi iſta ſit irreparabilis, & perpetua, ille quoque æternus, & interminabilis erit. Minor verò in qua eſt difficultas ſic poteſt ſuaderi: Peccatum mortale auertit & deordinat hominem ab vltimo fine, vt conſtat ex dictis §. 1. Sed deordinatio ab vltimo fine, ex ſua propria ratione, & ex parte peccatoris, eſt irreparabilis; quia vltimus finis in moralibus eſt ſicut primum principium in ſpeculatiuis, error autem circa primum principium in ſpeculatiuis, irreparabilis eſt: Ergo peccatum mortale dicit ſeu importat inordinationem irreparabilem.

Ex hac ratione ſequitur peccatum veniale de ſe reatum pœnæ temporalis ſolùm inducere, quia non dicit inordinationem irreparabilem, cùm talis deordinatio non ſit circa finem, ſed tantùm circa media, quæ proinde poteſt reparari ex recta intentione finis; ſicut error circa concluſiones, corrigi poteſt ex recta cognitione principij. Vnde peccatum mortale ſe habet vt mors animæ, deſtruens pri-

primum principium vitæ ſpiritualis, quod eſt gratia, & coniunctio ad Deum vltimum finem: peccatum verò veniale eſt veluti morbus & ægritudo illius, quæ principium vitæ ſpiritualis non deſtruit, ſed tantùm languorem & debilitatem ſpiritualem inducit. Alias rationes adducit D. Thomas 4. contra Gen. cap. 144. quæ ibidem videri poſſunt.

Ad rationem verò dubitandi dicendum eſt, inter culpam & pœnam non requiri æqualitatem quantùm ad omnia, & præſertim quoad durationem; nam in iudicijs humanis videmus pro breuiſſimo delicto, perpetuam vitæ priuationem, aut perpetuum exilium ſæpe infligi; ſed ſufficere quod ſit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ, ita vt ſi iſta æterna ſit & irreparabilis, ille quoque perpetuus & interminabilis eſſe debeat. Addo quod, licet actus peccati mortalis ſit tranſitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi eſt aliquo modo æterna, inquantum ille qui peccat, & qui voluptatem v. g. Deo præfert, ita affectus eſt, vt ſi ſemper viueret, in peccato ſemper vellet perſeuerare, & tali voluptate perpetuò frui. Vnde Gregorius 4. Dialog. cap. 4. *Peccator vellet ſine fine viuere, vt ſine fine poſſet peccare.* Et cap. 44 *Iuſtum eſt quod qui in ſuo æterno peccauit contra Deum, in æterno Dei puniatur.* Quæ verba exponens S. Thomas hic quæſt. 87. artic. 3. ad 1. ſubdit: *Dicit autem aliquis in ſuo æterno peccaſſe, non ſolum ſecundum continuationem actus in tota hominis vita durantis; ſed quia ex hoc ipſo quod finem in peccato conſtituit, voluntatem habet in æternum peccandi.*

§. VI.

§. VI.

Peccatum veniale in damnato, ſi non ſit remiſſum quoad culpam in hac vita, per accidens punietur in inferno pœna æterna; ſecus verò ſi in hac vita quoad culpam dimiſſum fuerit, ſed non quoad pœnam.

PRima pars huius aſſertionis expreſsè docetur à D. Thoma quæſt. 7. de malo artic. 10. in corp. & quæſt. 5. art. 2. ad 8. probaturque ratione quam ibidem inſinuat: Peccata venialia in hac vita non remiſſa, non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam. Conſequentia patet, cùm enim reatus pœnæ ſit effectus culpæ, tandiu perſeuerat, quandiu permanet culpa. Antecedens verò probatur, tum quia remiſſio cuiuſcumque peccati non fit ſine aliqua applicatione meritorum Chriſti, quæ nulla eſt in inferno, cùm in eo nulla ſit redemptio, vt dicit Eccleſia. Tum etiam, quia exiſtenti in termino nulla fit remiſſio peccati: damnati verò ſunt ſimpliciter & totaliter in termino, cùm fidem non habeant, nec ſpem; in quo differunt ab animalibus exiſtentibus in purgatorio, quæ cùm habeant fidem & ſpem, quæ ſunt virtutes viatorum, non remanentes in patria, ſunt ſecundùm quid in via; vnde licet iſtis remittantur peccata venialia, tam quoad pœnam, non tamen illis; præſertim cùm damnati ſint obſtinati in malo, & diſplicentiam nullam peccati, quæ ſit actus moraliter bonus, habere poſſint, ſed ſemper habeant

affe-

affectum formalem aut virtualem ad illud.

Secunda etiam pars, nimirum quod peccatum veniale dimiſſum in hac vita quoad culpam, non puniatur in inferno pœna æterna, ſed duntaxat temporali, docetur pariter a D. Thoma in 4. diſt. 22. quæſt. 1. artic. 1. ad 5. vbi licet in prima reſponſione inſinuet oppoſitam ſententiam, in ſecunda tamen, quàm magis approbat, apertè noſtram profitetur, his verbis: *Alij dicunt quod pœna cuius eſt aliquis debitor poſt culpam remiſſam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc ſequitur quod ſit in inferno redemptio, quia pœna quæ ſoluitur, non redimitur; nec eſt inconueniens quod quantùm ad aliquid accidentale, pœna inferni minuatur vſque ad diem iudicij, ſicut etiam augetur.*

Ratio etiam ſuffragatur: Ideò enim peccacatum veniale non remiſſum in hac vita quoad culpam, non poteſt remiti in inferno quoad pœnam, quia in inferno ſemper remanet, & nunquam deletur quoad culpam, & remanente culpa reatus pœnæ deſinere nequit, vt in probatione prioris partis declarauimus: Ergo ſi ſupponatur peccatum veniale dimiſſum in hac vita, quantùm ad culpam, non eſt cur per ſatiſpaſſionem condignam & æqualem, pœna temporalis ipſi debita, in inferno ſolui non poſſit. Nec obeſt quod talis ſatiſpaſſio ſit inuita & inuoluntaria in damnatis. Licet enim ad meritum vel ſatisfactionem requiratur quod pœna quæ toleratur, ſit voluntaria, ſeu ſpontaneè acceptata, non tamen ad ſatiſpaſſionem, ad illam enim ſufficit æqualitas

in-

inter pœnam & culpam. Vnde in humanis reus qui ſuſtinet pœnam a iudice taxatam & præſcriptam, ſoluit debitum iuſtitiæ, licet eam non ſpontaneè, ſed inuitè patiatur.

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis: Deus, ex communi Theologorum axiomate, punit citra condignum, & remunerat vltra condignum: At ſi in inferno puniret pœna æterna peccata venialia damnatorum, non remiſſa in hac vita quoad culpam, ea non citra ſed vltra condignum puniret, cùm pœna duntaxat temporalis peccato veniali debeatur: Ergo ea non punit in inferno pœna in æternum duratura.

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando ſequelam minoris; Deus enim punit vltra condignum peccata venialia damnatorum, in hac vita non remiſſa quoad culpam, etſi ea puniat pœna in æternum duratura; quia licet ipſis non ſit debita per ſe pœna æterna, illis tamen debetur per accidens, ratione ſubiecti in quo reperiuntur, quod eſt incapax omnis veniæ & indulgentiæ, ſeu remiſſionis peccati, quia eſt in termino, & nulla poteſt illi fieri applicatio meritorum Chriſti: culpa autem per accidens irremiſſibilis, per accidens pœnam æternam de condigno meretur. Solutio eſt D. Thomæ quæſt. 5. de malo art. 2. ad 8.

Obijcies ſecundò contra ſecundam partem: Vnanimis Eccleſiæ conſenſus tradit, in inferno non tantùm nullam eſſe redemptionem, ſed nec etiam vllam pœnarum mitigationem: At ſi peccata venialia, dimiſſa in hac vita quoad culpam, non punirentur in inferno pœna

æter-

æterna, ſed duntaxat temporali, daretur in damnatis quædam pœnarum remiſſio & mitigatio; nam quando pœna illa temporalis eſſet ſoluta, non tantam pœnam quantam antea experirentur: Ergo talia peccata in inferno pœna æterna puniuntur.

Reſpondeo cùm D. Thoma loco in probatione ſecundæ partis noſtræ aſſertionis relato, quod licet pœna inferni non remittatur aut minuatur, quantùm ad aliquid eſſentiale; quia pœna eſſentialis damnatorum eſt inuariabilis, ſicut & gloria eſſentialis beatorum, eò quod vtrique ſint in termino, bene tamen quantùm ad aliquid accidentale, nam ſicut pœna accidentalis damnatorum augetur, ita & poteſt diminui.

§. VII.

Impoſſibile eſt peccatum veniale eſſe in aliquo cum ſolo originali.

ITa D. Thomas hic qu. 89. art. 6. vbi id probat duplici ratione: Prima quæ habetur in argumento *ſed contra*, ſumitur ab inconuenienti quòd ſequeretur ex aduerſa ſententia. Si enim aliquis cum veniali & originali decederet, non eſſet locus in quo puniri poſſet, nam in lymbo puerorum pro ſolo originali puniuntur homines; ad purgatorium non deſcendunt niſi animæ illorum, qui in gratia decedunt, vt illo igne purgatæ, in cælum conſcendant; ad infernum verò propter ſolum peccatum mortale actuale homines detruduntur.

Nec

Nec valet quod dicunt aliqui Recentiores, quod in tali caſu, veniale coniunctum cum originali, leui & temporali pœna ſenſus puniretur in inferno. Tum quia, vt dixi, ad infernum, propter ſolum peccatum mortale actuale homines detruduntur. Tum etiam, quia licet in inferno pœna temporali puniantur peccata venialia, quoad culpam in hac vita remiſſa, non tamen illa quæ non fuerunt in hac vita remiſſa quantùm ad cùlpam, vt conſtat ex dictis §. præcedenti: Sed in caſu poſito a D. Thoma, peccatum veniale coniunctum cum originali, non eſſet in hac vita remiſſum quantùm ad culpam, cùm homo peccato originali infectus, non ſit capax gratiæ, & applicatione meritorum Chriſti, ſine qua nullum peccatum remittitur quantùm ad culpam: Ergo non puniretur in inferno pœna leui & temporali, vt illi Authores dicunt.

Secunda ratio quam habet idem S. Doctor in corpore eiuſdem articuli, poteſt ſic proponi. Si in homine poſſet reperiri peccatum veniale cum ſolo originali, vel hoc ei conueniret ante primum inſtans vſus rationis & libertatis, vel in ipſo inſtanti, vel immediatè poſt illud inſtans? nullum ex his dici poteſt: Ergo &c. Maior patet a ſufficienti enumeratione, minor verò probatur quantùm ad ſingulas partes. In primis enim quod hoc non poſſit conuenire homini ante primum inſtans vſus rationis, manifeſtum videtur ex eo quod ante illud inſtans homo nec rationis nec libertatis compos ſit. Quod verò id non poſſit ei competere in ipſo inſtanti vſus rationis & libertatis, vel immediatè poſt, ſic oſtenditur.

Puer

Puer in primo inſtanti vſus rationis, aut iuſtificatur, aut peccat mortaliter: Ergo non poteſt in eo inſtanti, vel immediatè poſt, reperiri in ipſo peccatum veniale cum ſolo originali. Conſequentia patet, nam ſi iuſtificetur, conſequetur per gratiam remiſſionem peccati originalis; ſi verò peccet mortaliter, peccatum veniale quod poſtea committet, non erit coniunctum cum ſolo originali. Antecedens verò ſic probatur: Puer in primo inſtanti vſus rationis, tenetur inexcuſabiliter ſe conuertere in Deum, vel explicitè, vel ſaltem implicitè: ſi adimpleat hoc præceptum, eo ipſo in eodem inſtanti a peccato originali mundatur per gratiam iuſtificantem, quæ ipſi a Deo infunditur; quia amor Dei ſuper omnia non eſt compoſſibilis cum hac culpa, ſicut neque cum alia mortali: ſi verò illud non impleat, peccat mortaliter peccato omiſſionis: Ergo puer in primo inſtanti vſus rationis, aut iuſtificatur, aut mortaliter peccat.

Dices primò, hanc rationem D. Thomæ falſum ſupponere, nempe dari præceptum naturale ſe conuertendi in Deum in primo inſtanti morali vſus rationis; non enim veriſimile eſt, nec ſuauitati diuinæ prouidentiæ conueniens, quod Deus ſtatim in ipſa prima vigilia rationis hominem vrgeat & quaſi opprimat præcepto tunc primum explendo.

Verùm tale præceptum de facto dari, & non eſſe a D. Thoma gratis excogitatum, multipliciter poteſt oſtendi. Primò quia ſtatim atque lex aliqua alicui ſufficienter promulgata eſt, tenetur eam acceptare, & illi ſe ſubijcere: v. g. cùm primò proponitur ali-

cui lex euangelica, ipſeque veritatem talis legis ſufficienter agnoſcit, tenetur amplecti illam, & proponere viuere ſecundùm ipſam, ſaltem in communi, & *niſi* ita faciat, mortaliter peccat, vt ſatis communiter docent Theologi in tractatu de legibus: Sed homini in primo inſtanti morali vſûs rationis, per dictamen ſynderefis, & lumen naturale rationis, intimatur a Deo lex naturalis, dictans bonum honeſtum eſſe ſequendum, & præferendum vtili ac delectabili: Vnde SS. Patres, præſertim Cyrillus, illud Ioan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligunt de illuminatione in primo inſtanti vſus rationis, in quo homo dicitur tunc in mundum venire, quia tunc primò incipit viuere vt homo: Ergo in eo inſtanti tenetur homo tali legi ſe ſubijcere, & deliberare ſequi bonum honeſtum & rationi conſonum, quod eſt virtualiter & implicitè in Deum ſe conuertere; cum in amore boni honeſti, Deus vt huius boni author & finis, virtualiter & implicitè contineatur.

Secundò, homo in illo primo inſtanti ingreditur moraliter in mundum, & viam vitæ rationalis & humanæ incipit; vnde ſicut ille qui incipit aliquod longum iter, ex dictamine rectæ rationis & prudentiæ, tenetur initio illius aliquem terminum ſibi præſtituere; ita & homo in primo illo inſtanti debet certam operandi regulam, certumque & fixum ſcopum, quò ſuas operationes dirigat, ſibi proponere, nempe honeſtè, & conformiter ad dictamen rectæ rationis viuere; aliàs maximo errandi in decurſu vitæ periculo ſe ex-

po-

ponet, cum paruus error in principio ſit maximus in fine.

Tertiò, Angelus adſtrictus fuit præcepto diligendi Deum, & conuertendi ſe in illum, in primo inſtanti ſuæ libertatis, quod fuit ſecundum ſuæ creationis, & correſpondet primo noſtro inſtanti morali: Ergò etiam nos tenemur in hoc noſtro inſtanti, ſimilem dilectionem elicere, & in Deum nos conuertere, eo modo quo in illa ætate ſumus capaces, id eſt explicitè vel implicitè, ſecundum illuminationem quæ tunc nobis datur a Deo, vtpote cum eadem ratio vtrobique militet, nempe quod omnis creatura rationalis, vbi plenè exercet dominium ſuæ voluntatis, & agit vt omnino libera, tenetur ſe ſuo Creatori ſubmittere, & primum amorem, veluti primum voluntatis fructum, illi conſecrare. Et ſanè rationi valde conſentaneum videtur, vt Deus talis creaturæ author, pro creationis beneficio exigat ab illa ex tunc huiuſmodi penſionem, atque primitias libertatis a ſe creatæ, ſibi conſecrari expoſtulet, ſicut olim in lege moſaica præcipiebat ſibi offerri omnia primogenita animalium, & omnium primitias frugum.

Demum omnia alia tempora pro impletione præcepti dilectionis Dei ab Aduerſarijs aſſignata, non ſunt ita apta & conuenientia, ſicut primum illud inſtans morale vſus rationis, quod aſſignatur a D. Thoma, vt patebit ea referendo ex Tamburino lib. 2. in Decal. cap. 3. §. 2. vbi decem Theologorum ſententias recenſet, his verbis: *Primum tempus quod aliqui aſſignant, eſt initium vſus rationis: ſe-*

cundum, finis vitæ: tertium, tota vita indeterminatè ſumpta, vt ſaltem ſemel in ea ametur Deus, quartum, omnes dies feſtiui, in quibus debemus Deo ſpecialiter vacare: quintum, tempus in quo adultus ſuſcipit baptiſmum: ſextum, tempus quo quis ſuſcipit Euchariſtiam: ſeptimum, quando fortè ſumitur martyrium: octauum, quando magnum à Deo accipis beneficium: nonum, quando audis aliquem contra Deum blaſphemantem: decimum, quando graui vrgeris tentatione, præſertim odij Dei, cum periculo conſenſus, niſi ad Deum per amorem te conuertas. Patet inquam omnia illa tempora non eſſe ita apta & conuenientia ad implendum præceptum dilectionis, ſicut initium vſus rationis. Quod enim dicitur de inſtanti mortis, communiter reprobatur; quia cùm præceptum dilectionis Dei traditum ſit ad rectam vitæ humanæ inſtitutionem, per relationem operationum noſtrarum in Deum, tanquam in vltimum finem, & ad conciliandam, conſeruandamque amicitiam cum illo, rationi diſſonat vt in ſolo vitæ exitu obliget, totumque vitæ ſpatium extra talem obligationem ſit. Vnde Dominicus Soto lib. 2. de iuſtitia & iure qu. 3. art. 10. loquens de hac ſententia ſic ait: *Si dixeris ſatis eſſe ſemel in vita, idque in articulo mortis, præceptum dilectionis Dei implere, profectò longè à natura huius præcepti aberras: cùm enim præceptum hoc cæterorum omnium ſit præambulum, & vt ait Paulus, finis (nam finis præcepti eſt charitas) ridiculum eſſet dicere, quod liceat tranſigere totam vitam, antequam nos obliget.*

Similiter alia ſententia, quæ totum vitæ tem-

tempus indeterminatè aſſignat, communiter reijcitur, eò quòd cuilibet præcepto determinato, certum & determinatum tempus in quo obliget aſſignari debeat; vnde hic modus dicendi difficultatem non ſoluit, ſed diſſimulat. Aliæ etiam ſententiæ, excepta vltima, omni probabilitate carent, cùm elicere actus charitatis, temporibus ab illis Authoribus deſignatis (puta diebus feſtiuis, cùm debet ſuſcipi baptiſmus, vel Eucharistia, vel dum inſtat tempus martyrij, aut magnum aliquod beneficium a Deo recipitur) non ſit præceptum, ſed duntaxat conſilium.

Solùm poteſt eſſe difficultas circa vltimam ſententiam, quam docet Thomas Sanchez lib. 2. ſummæ cap. 35. vbi reiectis alijs dicendi modis, docet præceptum charitatis tunc ſolùm obligare, cùm graues odij Dei tentationes inſtant, & periculum illis ſuccumbendi adeſt, niſi tentatus actum amoris Dei eliciat. Sed hunc etiam dicendi modum inſufficientem eſſe demonſtrant Carmelitæ Salmanticenſes diſp. 20. dubio 1. num. 5. Primò quia obligatio ad actum, quæ eſt præcisè ratione tentationis caſu occurrentis & vigentis, non eſt obligatio per ſe, ſed per accidens; ſicut per accidens & non per ſe eſt, quod talis tentatio tunc occurrerit, & alia via ſuperari non poſſit: tempus autem quod quærimus non eſt illud in quo præceptum dilectionis Dei vrgeat per accidens, ſed in quo obliget per ſe, quia certum eſt aſſignandum eſſe aliquod tempus huius per ſe obligationis. Secundò, quia talis obligatio debet eſſe communis omnibus adultis, & omnes illos conſtringere, ſicut ipſum

præceptum commune eſt, & omnibus imponitur: Sed illa occaſio in qua vrgent graues odij Dei tentationes, & periculum illis ſuccumbendi, non eſt communis omnibus adultis; plurimi enim ſunt qui toto tempore vitæ, nullis huiuſmodi tentationibus vexantur: non igitur hac via aſſignatur ſufficiens tempus prædictæ obligationi.

Ex his intelliges, D. Thomam non adinueniſſe aut excogitaſſe nouum præceptum, dum puerum peruenientem ad vſum rationis aſſeruit teneri ad ſe conuertendum in Deum, ſed ſolùm determinaſſe & declaraſſe tempus, quo primum & antiquiſſimum omnium mandatorum, ſcilicet charitatis, obligare incipit, nempe primum inſtans morale vſûs rationis.

Nec obſtat, ſi huius ætatis imbecillitatem alleges, quæ non videtur ad talem obligationem ſubeundam idonea: nam facilius eſt puero talem conuerſionem ſeu dilectionem in illo inſtanti elicere, quando nulla adeſt indiſpoſitio, ex aliquo peccato perſonali relicta, quam eo tranſacto, vbi talis indiſpoſitio poſſet voluntatem retardare. Vnde ſuauiùs egiſſe videtur diuina prouidentia, reſtringendo tale præceptum ad primum inſtans, quam ſi vlteriùs illud diſtuliſſet.

Addo quod puer ad annos diſcretionis perueniens, non tenetur ſe conuertere in Deum, niſi iuxta illuminationem & notitiam de Deo quæ tunc ipſi communicatur; ita vt ſi notitia Dei fuerit explicita, ad amorem explicitum; ſi implicita, ad implicitum tantùm teneatur; id eſt ad amorem boni honeſti, in quo Deus, vt huius boni author & finis, virtualiter & implicitè continetur. Di-

Dices ſecundò: Puer priùs peruenit ad vſum imperfectum rationis quam ad plenum & perfectum; ratio enim in homine nō incipit omnino ſubitò, ſed ſucceſſiuè & paulatim ligamina eius tolluntur, per organorum depurationem, humorumque exſiccationem: Ergo cùm imperfecta deliberatio ſufficiat ad peccandum venialiter, vt patet in motibus concupiſcentiæ primò ſecundis, puer ante inſtans morale vſus rationis, in quo habet plenum & perfectum diſcurſum, ſeu rationis & libertatis vſum, poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos, ſubindeque peccatum veniale cum ſolo originali exiſtere.

Reſpondeo, dato Antecedenti, negando conſequentiam, ad cuius probationem dico cum Caietano hîc qu. 89. art. 6. quod *licet ad peccandum venialiter minùs libertatis ſufficiat in exercitio, quam ad mortale, quia abſq; deliberatione peccatur venialiter, non tamen ſufficit in facultate; quia non peccatur venialiter abſque libera facultate dominandi ſuper ſingulos motus; quæ facultas abſque plena libertate non eſt.* Vnde cùm puer ante primum inſtans morale vſus rationis, careat tali facultate, etſi fortè aliquem vſum imperfectum libertatis habere poſſit, tamen tunc incapax eſt peccandi venialiter.

Dices tertiò: Cùm primum inſtans in quo puer, in ſententia D. Thomæ, tenetur ſe conuertere ad Deum, non ſit mathematicum, & omnino indiuiſibile, ſed morale claudens in ſe aliquod temporis ſpatium, poteſt in eo aſſignari tempus ſufficiens, in quo puer peccet venialiter, etiam cum plena aduertentia, ante-

quam

quam impleat tale præceptum: Ergo poterit peccatum veniale reperiri cum ſolo originali.

Reſpondeo negando Antecedens, licet enim tale inſtans non ſit phyſicum, ſed morale, & aliquod temporis ſpatium in ſe includat; cùm tamen in illo Deus ſpeciali dictamine, in intellectu pueri cauſato, obligationem adimplendi tale præceptum illi intimet, eumque per talem cognitionem vrgeat ad deliberandum de ſeipſo, in ordine ad debitum finem, ſi data opera puer tunc ad aliud cogitandum vel operandum ſe diuertat mortaliter peccat, ſubindeque peccatum originale non reperitur tunc in illo cum ſolo veniali.

Dices quartò: Etſi puer in inſtanti morali vſus rationis adimpleat ſupra dictum præceptum, & ſeipſum ordinet ad bonum honeſtum, non tamen propterea iuſtificatur, & à peccato originali mundatur: Ergo ruit præcipuum fundamentum cui ratio D. Thomæ innititur. Conſequentia patet ex ſupra dictis, Antecedens verò probatur ex eo quod ad iuſtificationem requiritur cognitio myſteriorum fidei, ſaltem myſterij Trinitatis, & Incarnationis, vt docent Theologi in tractatu de iuſtificatione, & de fide: Ergo etſi puer in primo inſtanti vſus rationis, in bonum explicitè ſe conuertat, & implicitè in Deum vt talis boni authorem & finem, non tamen propterea iuſtificatur, nec à peccato originali mundatur.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad eius probationem dico, quod ſit Deus ſua infinita miſericordia & prouidentia conferat

puero

puero peruenienti ad vſum rationis, auxilium efficax quo ſe conuertat in bonum honeſtum explicitè, & implicitè in Deum, vt talis boni authorem & finem, conſequenter ad hanc miſericordiam & prouidentiam ſpecialem, vel illum immediatè per ſeipſum illuminabit de prædictis myſterijs, vel aliquem prædicatorem ad eum diriget, qui ipſum de illis inſtruat. Ita D. Thomas qu. 14. de verit. art. 11. ad 1. vbi ait quod ſi aliquis nutritus in ſyluis, vel apud barbaras gentes, vbi nihil de noſtra fide audiuit, *ductum naturalis rationis ſequeretur in appetitu boni & fuga mali, certiſſimè tenendum eſt, quod ei Deus vel per internam inſpirationem reuelaret ea quæ ſunt ad credendum neceſſaria, vel aliquem prædicatorem ad eum dirigeret, ſicut miſit Petrum ad Cornelium Actorum.* 10. Sed de hoc fuſiùs in tractatu de gratia.

Finis Tomi III. Manualis Thomiſtarum.